

**ACTA UNIVERSITATIS DE ATILA JÓZSEF NOMINATAE  
SECTIO PHILOSOPHICA**

**1989**

**FILOZÓFIA**

**ФИЛОСОФИЯ**

**PHILOSOPHY**

**XXX.**

**SZEGED**

**1989**

Főszerkesztő:

DR. HORUCZI LÁSZLÓ

tanszékvezető docens, a  
filozófiai tudományok kandidátusa

Szerkesztőbizottság:

DR. HORUCZI LÁSZLÓ, DR. KOCSONDI ANDRÁS,  
NAGYNÉ DR. KRAJKÓ ERZSÉBET

A kötet szerzői:

DR. HORUCZI LÁSZLÓ tanszékvezető docens,  
DR. SZABÓ TIBOR egyetemi docens,  
DR. SIMON FERENC egyetemi docens,  
SZÉCSI GÁBOR demonstrátor

A kiadvány rövidítése:

*Acta Philosophica XXX. Szeged, 1989.*

HU ISSN 0231-2670.

## ЛАСЛО ХОРУЦИ

### ОБРАЗ ВРАГА, ПЛЮРАЛИЗМ, ТОЛЕРАНЦИЯ

#### *Введение*

Одна из проекций толкования моральных конфликтов приводит нас к проблеме так называемого образа врага, поскольку внутри структуры конфликтов он показывает некое противостояние, причиняет некую помеху в действии механизма; означает такое неудовлетворительное явление, которое нужно ликвидировать, которое нельзя оставить в покое, так как оно препятствует здоровому сохранению, а особенно — дальнейшему прогрессу. Этот компонент конфликтов мы можем назвать врагом или враждебным явлением, а наше мнение, сложившееся о нем — образом врага. Однако образ врага как социальное онтологическое понятие намного шире и сложнее того, если бы оно означало осознание, толкование лишь одной проекции (составляющей) осознания. Образ врага является категорией, вкрапленной в общественную практику, как один из существенных — а в некоторой части случаев наиболее существенным — мотиваторов общественной и индивидуальной деятельности человека. Дело в том, что в ходе деятельности, когда мы хотим достичь каких-то целей, мы сталкиваемся с более или менее крупными препятствиями, которые необходимо предотвратить, преодолеть, так как без этого нет успешной деятельности; мы не сможем достичь поставленных задач. Далее, как для индивида, так и для общества в той или иной степени всегда всплывает некая угрожаемость, некая угроза, отрицание. Если препятствия, подлежащие преодолению малозначительны, а угрожаемость и противостояние не имеют крупных масштабов, то мы можем говорить о трудностях, проблемах, ошибках, препятствиях. Если же эти барьеры-препятствия слишком большие, угрожаемость и противостояние приобретают широкий размах, то — с точки зрения нормального функционирования данного состояния — мы можем говорить о враге, уничтожении, упразднении которого кажется необходимым. Формирование образа врага, выступление против врага означает негативную сторону практики (отрицание), но в большей части случаев без нее нет позитивного шага, невозможна креативность. Отрицание и креативность можно найти во всех видах деятельности, но какова их пропорция — это зависит от конкретной практики, ее состояния, окружающей среды и цели. В ходе истории человечества нахождение верной пропорции отрицания и креативности означало наибольшую проблему, и очень часто мы встречаемся с искажением, и главным образом, с такими искажениями, которые на основе несоответствующего образа врага главный акцент ставили на отрицание, а иногда и на разрушение.

Исследуя вопрос в историческом плане, уже в первобытнообщинном обществе — примечательно в магии — формируется образ врага, а также осознание того, что человек зависит от обстоятельств, человеку угрожают внешние факторы и т. д. Добрые и злые духи, добрые и враждебные силы, в боль-

шинстве случаев были конкретными, но они вскоре достигли такой степени обобщения, где природа раздвоилась на хорошую, дружескую и злую, враждебную природу. Это дало основу конкретного образа врага для формирования абстрактного понятия врага, которое на самой низкой ступени осознания отождествлялось со злом, с порчей, а на более высоком уровне в однозначное понятие врага превращается только лишь в классовом обществе. В большинстве случаев с образом врага, проявляющегося в конкретной форме, связываются также не в малой степени и эмоциональные «отложения». Враг здесь, как правило, *внешний*, не имеет человеческого облика, а некоторое природное явление, аналогично развитию образа бога. Естественным обществам не был известен внутренний враг, поэтому враг не имеет человеческого облика; правда, и члены других обществ могут выступать в качестве врага, однако, характерно, не это; в процессе повседневной практики враг репрезентируется ненадежной, капризной природой. С появлением религии происходит мистификация врага (образ врага и религия развиваются не по отдельности), и религия берет на себя задачу общественной организации борьбы против враждебных сил, ее управлением, а позднее — определение образа врага (т. е. изгнание злых духов, черодейство и т. п.). Таким образом, часть общественной деятельности происходит под знаком борьбы против естественно-природных сил и врагов, а также против иллюзорных врагов, затрачивая на это немало времени и энергии, зачастую — растрачивая их попусту.

С появлением *классовых обществ* в образе врага происходят определенные модификации. Наряду с внешним, инородным врагом появляется внутренний враг, мало того, через определенное время доминирует именно он (вследствие обострения общественных противоречий, возникновения конфликтов), и образ врага приобретает человеческий облик, точно так же, как и в религии — в изменении образа бога происходит превращение его в человеческий облик. Врага может воплотить иноземный завоеватель, но в общественном плане это может быть и индивид, группа, стремящаяся к чему-то другому, заинтересованная в чем-то ином, может быть, преступности; а в религии иной бог, иная вера и т. д. Особо стоит упомянуть о самой религии в связи с первыми классовыми обществами. Уже раньше мы указали на то, что в деле определения врага, в конечном счете, в решении о том, кто является врагом, и в борьбе против него, выступили религии первобытно-общинных обществ с тем запросом, что именно они способны выполнить роль эталона. В условиях классовых обществ эти запросы усиливались еще больше и, поскольку религии развились в организованно-учредительную идеологическую власть обществ, — а в сфере повседневного сознания их определяющий характер стал бесспорным, — то они, эти религии, превратились в главные вершители образа врага. В религиях классовых обществ и в структуру религии как в идеологическом, так и в практическом плане вкрапывается образ врага. В идеологическом отношении достаточно упомянуть злых богов или же априори враждебных врагов; в большинстве случаев в образе беса, шатана. Если прочитаем священные писания, а в особенности Библию, или Коран, везде идейное содержание и вдохновение к практической деятельности сводится к одной из главных, но, конечно, не исключительной задаче: к борьбе против врагов, уничтожению их (т. е. беса или иной религии, иного бога). В некоторых религиях мы встретимся и с толеранцией, но скорее доминирует борьба против врага, причем на некоторых этапах развития — с явно выраженным характером, как например, в религиозных войнах (священных войнах) эта борьба проявляется в изгнании еретиков, в инквизициях и

т. д. В религиозном образе врага с этим «земным» врагом связывается и миф, так как бес — это враг Бога и человека. Но посредством этого враг становится абсолютным злом, подлежащее уничтожению. Вопрос, что означает религиозный образ врага, к каким последствиям он приводит, в наши дни, пожалуй, лучше всего, с наибольшей пластичностью можно показать на примере исламского фундаментализма, исламского терроризма.

*Буржуазное развитие* принесло значительные изменения в общественной практике и вместе с тем изменился и онтологический и гносеологический облик врага. На пути буржуазного развития априори появились иные препятствия, иными были и факторы, воплощающие признаки угрожаемости, чем это было при феодализме. Буржуазному развитию в немалой степени препятствовали факторы земного мира, далее, товарное производство, рынок, конкуренция выступили с запросом рационализма, таким образом, образ врага подвергся демистификации, рационализации и в немалой степени приспособился к общественным группам, нациям. Официальная идеологическая иерархия, сложившаяся в условиях ценностей буржуазного общества, содержала в себе образ врага ограниченного, рамочного характера. Постепенно сложилась также и практика общественной манипуляции с образом врага. Несмотря на дифференцированный характер буржуазного образа врага, он не мог освободиться от мистицизма, поскольку товар, денежные отношения таят в себе опасность фетишизма. Далее, рынок и конкуренция в их обостренной форме, конкурентная борьба непременно содержат в себе момент предполагаемости врага, в некоторых же случаях — момент фабрикации врага, и это всегда приводит к необходимости манипуляции с образом врага. В буржуазный образ врага, начиная с конца прошлого столетия, постепенно входит марксизм, социализм, коммунизм, Советский Союз — как главный враждебный фактор. Далее, разделение на различные области общественной надстройки, как-то: адаптация к сферам политики, экономики, идеологии, искусства, культуры, морали. Корни простирались на большую глубину, их уничтожение было осуществимо лишь в рамках исторической перспективы и закрепление образа врага вследствие двух мировых войн придали им критический характер.

Образ врага является также необходимым спутником практики *марксизма и социализма*. В отрицании, которое характеризует и марксизм, необходимо присутствует враг, образ врага. Ведь марксизм стремится ликвидировать одно состояние: капиталистическую общественную систему, на это направлена его критика (точнее, в форме конца XIX — начала XX века); против этого выступил и социализм как общественное движение. Способ производства капиталистического общества, его политическая система, идеология, мораль — в классическом марксизме выступают как враг, которого надо уничтожить в ходе революции, пролетарской диктатуры, строительства социализма. В этом процессе в прямой форме формулируется: кто такой враг, что такое враг, показывается тенденция, исторически доминирующая в борьбе против врага. К сожалению, ныне уже стало совершенно ясно, что борьба зачастую велась не против реального, а вымышленного врага; в некоторых случаях главной задачей становилась фабрикация врага и наряду с реальным, объективным врагом борьба против ложного противника нанесла колоссальный ущерб идеям и практике марксизма, социализма. В таких условиях выдвигается необходимость некоего контурного разграничения образа врага и выявление тех уроков истории, которые исходят не из адекватного определения образа врага, но особенно из

некомпетентного подхода к проблеме. Подходя к вопросу с другой стороны, мы не в состоянии сконструировать ни реальную картину социализма, ни соответствующую картину будущего, если не истолкуем в его главных чертах, что такое враг, кто такой враг, что означает оппозиционность, инаковость и каков метод отношения к ним.

### *Трактовка образа врага*

Дать понятие образа врага не легкая задача, да мы и не можем взять ее на себя; что возможно в данной ситуации — это перечислить определенные признаки и таким образом показать рамочное истолкование. Как мы уже раньше говорили, образ врага является одним из органических элементов общественной практики и человеческой деятельности. Его онтологическую основу дают объективно существующий враг или враждебные явления, но сам образ врага в своей выкристаллизованной и осознанной форме представляет собой гносеологическое образование. Как общественная практика, так же и образ врага исторически изменяется, связывается с общественными группами, индивидами. По своей структуре он содержит в себе воззрения, понимая, взгляды, далее — эмоции, зачастую страсти. Образ врага может стоять на низком или более высоком уровне сознательности, но является одним из главных, а иногда и главнейших мотиватором деятельности.

Истолкование образа врага невозможно; оно возможно лишь в том случае, если мы дадим *трактовку врага*.

В обществе врагом мы называем тех лиц, формы деятельности, тенденции, направления, которые *посягают на существование* общества, группы, человека, в высокой мере *угрожают их существованию*, функционированию. Следовательно, в определенной системе отношений враг объективен; и то, что направлено против существования одного явления, в большой мере угрожает его существованию, ставит под угрозу способность к функционированию. Тенденция ликвидации, угрожаемости может быть направлена и против состояния какого-либо явления или против одной из составных его частей. Однако она не затрагивает существования этого явления, его основного качества. Возможно, что эта тенденция вызывает вынужденные изменения, преобразования, — но это не называется врагом. Если же изменение состояния, упразднение составного элемента воздействует против существования явления, его основного качества, то в этом случае правомерно назвать его врагом. Например, если марксизм и социализм мы примем в качестве явления, то антимарксизм и антисоциализм следовало бы считать врагом, однако немарксизм не следует принимать за врага; или религию, или, скажем, современных социал-демократов, так как они принимают существование социализма, не желают его ликвидировать. Практически, в конкретных ситуациях, трудно определить, что именно направлено против существования какого-либо явления, какова практическая степень угрожаемости ему, какое изменение состояния или же ликвидация каких компонентов, особенностей влечет за собой ликвидацию самого явления. Диапазон субъективной характеристики — главным образом, вследствие проявления эмоций, страстей, — довольно широк, и, так это подтверждает и историческая практика, очень часты были промахи, оплошности, не опознание противника или же фабрикация противника, его поиски и преследования там, где врага и не было и в объективном плане. Выкристаллизация затрудняется еще и

тем фактом, что, то, что является врагом, может стоять на различных уровнях, иметь различную силу, развитость, интенсивность. И то обстоятельство, что он сам претерпевает изменения, он может быть потенциальным, непосредственно действующим, сильным, ослабленным, умирающим, активным, пассивным и т.д. врагом. Поскольку истолкование врага довольно проблематично, то в интересах дальнейшего преодоления, избежания недоразумений и недопонимания кажется полезным также истолкование и некоторых понятий, обладающих определенным родственным значением. Во враге всегда присутствует направленность против чего-либо, мотив угрожаемости, отрицание. Однако известно много и таких прочих явлений, которые в какой-либо форме и степени содержат вышеупомянутые понятия. Таковы, например, *оппозиционность, отрицание ценностей, конкуренция* (соперничество), противоречие, несогласие, *инаковость, инакомыслие, инородие* и т.д. ... Эти явления в большинстве случаев можно найти в совокупности жизни общества, они означают отрицание, но значимо могут быть связаны с какой-либо сферой общественной жизни, например, оппозиционность связывается с политическими отношениями. *Оппозиционность* и враг это не одно и то же. Оппозиционность тоже является отрицанием, но она направлена против такого состояния, такой особенности явления, ликвидация которых не влечет за собой ликвидации самого явления, угрожаемость направлена не на целое, а только лишь на часть, да и там только в такой степени, которая не угрожает функционированию целого. Оппозиционность как отрицание чаще всего является критикой, противоречием на определенные черты и приметы и считает целесообразным функционирование иным способом, в иных формах, иными средствами. То есть оппозиционность предлагает иную альтернативу в механизме действия системы, которая может быть более оптимальной, более прогрессивной. Но оппозиционность может быть и регрессивной, тормозящей, во всяком случае, она вносит в систему динамику; она может быть средством против закоснения, состояния неизменяемости. У оппозиционности, однако, несомненны количественные границы, поскольку неограниченная оппозиционность может привести к неспособности функционирования и затем перейти в сферу влияния врага, очень часто несмотря даже и на субъективные намерения. Само собой разумеется, и оппозиционность имеет свои различные уровни, формы, ее существование дает выдвижение альтернатив, контроль, критика, показ неудовлетворенности, побуждение к динамике изменения. Поскольку в оппозиционности обрицание — это некая угрожаемость статусу-кво, если даже и в малой степени, но все же, есть в ней часто — особенно подвывая с эмоциональной стороны, — путают с врагом и так орудуют с ней или же делают ее врагом. Плачевные случаи имеются в истории социализма — особенно в период сталинизма — когда оппозицию, оппозиционность принимали за врага, причиняя этим многочисленные трагедии. В условиях буржуазного развития функцию оппозиции призвана осуществить система многопартийности и, как показывает опыт, это на более или менее высоком уровне эффективности, сделать все же удалось. Однако значительная манипулируемость многопартийной системы, ее низкий уровень эффективности, а также ее приязанность к определенным общественным формациям показывают, что она не является исключительно единственной формой; могут быть представлены и другие механизмы, из которых, однако, не следует, что при социализме, в определенных его условиях, она не могли бы применяться. Намного важнее здесь то, что существование оппозиции — естественно, в рамках социализма — именно как раз в силу артикуляции разнообразных интересов,

должно быть гарантировано. Если же этого не произойдет, то выражение объективно существующих *иных* интересов мы сделаем врагом, и принуждаем их к враждебному поведению. Но поиски форм, в свою очередь не приходят со дня на день, и нет ни одной формы, ведущей к спасению, а в зависимости от конкретных исторических ситуаций возможна широкая шкала видоизменений. Существование оппозиции предполагает также и учение диалектики о противоречиях, то есть ее правомерность нельзя ставить под вопрос, однако, в каких формах она существует, каким образом функционирует, — это не вечно данное. Далее, поскольку и оппозиция мобильна, обладает различной интенсивностью, подход к ней должен происходить конкретным образом, дифференцированно. Оппозиция должна привести к креативности; отсутствие креативности ставит под вопрос существование самой оппозиции.

В ряду отрицательных явлений общества можно найти также и механизм «инаковости», «инакомыслия». Другое, «отличное» всегда означает и некоторую неопределенность, и таким образом она может вызвать чувство угрожаемости, а на примитивном уровне — представление о враге. Предосторожность по отношению к инаковости и боязнь ее берут свои истоки еще от первобытного человека, для которого отступление от всего обычного означало опасность. Упрощенное мышление, стремление к полной неизменяемости, страх перед всем новым в связи с инаковостью может вызвать аналогичный метод понимания и перестраховочные рефлексy. В то же время инаковость, проявление качественной беспредельности мира и стремление в нем к новому может означать расширение многогранности, обогащение знаниями и средствами. Однако нельзя забывать о двойственности характера инаковости, точно так же, как не следует забывать о том, что оппозиционность является ценностью не сама по себе, а в зависимости от своей конкретной роли; в той пропорции, в какой мере она причастна к креативности; но как отрицание оппозиционность может быть и антикреативной.

Как оппозиционность, так и инаковость исходят из объективно существующих общественных групп, от соответствующих им интересов, но в то же время выражают и многообразие людей, их различных метод мышления. Таким образом, в идеологическом плане они предполагают плюрализм, а вместе с ним и признание права на существование в сфере идей. В инаковости объективно существующий в ней плюрализм устанавливает и систему отношений и неизбежно приводит к толерации, к толерантным отношениям. Плюрализм и толеранция являются спутниками правильно понимаемого демократизма, в то же время плюрализм — т. е. принятие к сведению многообразия явлений — также не может быть беспредельным, поскольку внутри многообразия принятие всех его видов априори невозможно. Инаковость может выполнять разнообразную роль. По сравнению с каким-либо состоянием присутствующая инаковость может быть укрепляющей это состояние, оставаться нейтральной, но может быть и враждебной к нему. Отношение к враждебной инаковости — уже в рамках плюрализма — ставит под вопрос толеранцию. С образом врага могут сформироваться аналогичные представления и в случае конкуренции, соперничества, несогласия. Один человек своего соперника, того, с кем он не согласен, может принять за врага, и может вести себя с ним как с врагом, вследствие чего и сделает его своим врагом. Индивидуальный образ врага может перемещаться по чрезвычайно широкой шкале, в чем немаловажную роль играет образованность индивида, уровень его культуры, склад ума, в конечном счете, субъективность. Субъективность, в свою очередь, может сделать врагом не только объ-



ективно врага — иногда не осознавая — очень часто на основе настроения, чувств, тщеславия, сама себе фабрикует врага, даже в случае объективно не враждебных явлений.

Вышесказанное подтверждает тот факт, насколько сложной является задача истолкования противника, оппозиционности и т. д. В объективно существующих системах общественного отношения эти взаимосвязи с сами по себе объективны, однако, не свободны от субъективных мотивов. Формирующийся образ врага или образ оппозиции, инакомыслящего, соперника (конкурента) и т. д. большей частью воплощает общественную и индивидуальную субъективность, в большей или меньшей степени приспособленной к объективным, реальным условиям. В виду того, что двигателем этих объективных условий является человек, субъективность несет в себе большую опасность искажения, а вместе с этим — непригодный метод подхода, обострение конфликтных ситуаций, обострение конфликтов до крайностей, конфронтацию, трагедии, исторические обходы, колоссальные растраты общественных и индивидуальных ценностей, энергии. Враг, оппозиция, соперничество, инаковость, инакомыслие и т. д. показывают своего рода иерархизацию; исследуя конкретно, они понятийно могут определять отношения. И поскольку эти явления не костные, не застывшие, не без движения, а движения мобильные — в зависимости от подхода к ним — они могут переходить друг в друга, переплетаясь друг с другом, могут вместе проявляться. Повседневное мышление склонно к тому, чтобы всех их вобрать в один образ врага, подходить к ним недифференцированно.

Однако, в интересах оптимальной общественной практики, в виду этого, что вышеуказанные моменты в формах отрицания даны объективно, необходимо их познание, раскрытие, а на основе этого — поход. Все это возможно лишь в рамках научно разработанного образа врага. Научно разработанный образ врага, в конечном счете, относится к уже обрисованному врагу; оппозиция и т. д. не относятся сюда (может быть, только в повседневном сознании), их схематичное перечисление послужило цели — сделать понятие образа врага более точным, освободить его от туманностей, расплывчатости, мистицизма и от того беспредельного характера и искажающей субъективации, которые в обыденном сознании примыкают к данному понятию и ныне.

#### *Отношение к образу врага, к врагу, разрешение конфликтов*

Конфликт, — как проявляющееся в обостренной форме противоречие, противостояние, направленность друг против друга, — может возникнуть и в случае соперника, инакомыслящего, оппозиции и врага. Способы разрешения конфликта могут быть разнообразными, цель: без особого потрясения, по возможности, разрешение его на основе толеранции. Разрешение конфликта — против врага и отношение к врагу — всегда имеет специфическую природу и в немалой степени зависит оттого, каков *образ нашего врага*. Состоящий из объективных и субъективных компонентов образ врага всегда предопределяет первый шаг по направлению к врагу, потом он может быть модифицирован, но деятельность совершается всегда на основе вышесказанного. Очень часты искажения образа врага и исходящее из этого неправильное отношение, неправильная практика. Одной из модальностью отношения к врагу является победа над врагом, иногда — его уничтожение. Когда это обосновано и в какой мере (этот

подход в историческом плане был часто употребим и, очевидно, не полностью устраним) — зависит от особенностей конкретных условий. Это так называемое конечное решение, само собой разумеется, не является самым общим приемом в отношении к врагу, хотя примитивное мышление часто приводит к этому. Данный факт ярко выражается в народных поговорках: «вырви сорняки с корнем», «не щади злых», «худая трава из поля вон» и т.д. Этот способ подхода является характеристикой так называемого гомо-гостильного метода. Как писал А. И. Мельвин: «Гомо-гостильное — априори враждебным, полным врагов ощущает мир. Это сознательно параноидную картину мира усиливает двоякая оценка собственных и чужих поступков. Ко всему прочему, сознание гомо-гостильности находится под таким влиянием, что психология называет когнитивной диссонанцией; это значит, что образ врага сознательно вынуждает на такие неразумные и необоснованные поступки, которые с еще более злым намерением, придаваемым «врагу», обосновывают это и таким образом сформировался бесовский круг враждебности»<sup>1</sup>. (Подчеркнуто мною. — Л. Х.). Искаженный образ врага, таким образом, склонен к крайностям, и это детерминирует и методы решения. Так же, ссылаясь на американского исследователя С. Кина, Мельвин пишет: «внешнего врага» главным образом принимают за чужого»: «варвар», который представляет угрозу культуре и цивилизации, воплощение алчности, враг всему, что свято, чертовски беспощаден, фантичен и способен на любое преступление и подлость; кровавый палач, воплощение смерти. Наряду с этим он чрезвычайно осмотрителен, дальновиден, точно знает, чего хочет и неумолимо стремится к цели. Эскалация враждебности имеет свою логику, которая ведет к полной дегуманизации образа врага, лишённого всех человеческих черт, человеческого облика. Поэтому «абсурдный враг» практически обезличен»<sup>2</sup>. Единственная альтернатива против бесовского, близкого врага, — его уничтожение, ликвидация, поскольку, как об этом пишет тот же Мельвин: «Это ужасный образ врага, который способен представить врага варваром и фанатиком, готовым на ложь и подлость, на любое преступление. Он оправдывает все поступки, связанные с ним и в связи с этим не позволяет возникновению ни малейшего сомнения. В то же время он не только подтверждает опасную политику, но и диктует политический курс — конфронтацию усиление напряженности, враждебность»<sup>3</sup>. Идя дальше, у этого же автора находим: «Образ врага парализует человеческий разум и логику, он насаждает и усугубляет только отрицательные чувства, страх, ненависть, недоверие, отвращение, подозрительность, враждебность. В этом смысле мы можем сказать, что ужасы рождает не только дремота разума, но также и воплощающиеся в образе врага чудовища, которые уничтожают, парализуют разум. Психология враждебности ведет к формированию и такой особенной политической морали, в которой эти принципы задают тон. «Кто не с нами, тот против нас», «Если враг не сдается, его надо уничтожить», «что плохо врагу, то на руку нам» и т. д.»<sup>4</sup>

Вышеприведенные цитаты в надлежащей мере подчеркивают, какой большой вред в течение продолжительного времени причиняет искаженный образ врага и исходящая из этого практика. Искажение в политике по отношению к внешнему и внутреннему врагу происходило очень часто. В ходе истории социализма и сегодня существуют определенные опасности этого явления. У цитированного выше автора находят следующие особенности деформированного образа врага: «Традиционное политическое мышление, находящееся под его влиянием, костное; современный мир всегда многообразен, и однозначно не реши-

мую свою проблему образ врага сводит к противопоставлению черного и белого, абсолютно доброго и абсолютно злого. Вследствие этого традиционное политическое мышление отстраняется от всего нового, что не вписывается в строгий политический шаблон. А это неизбежно связывает по рукам и ногам мышление, ограничивает поиски альтернативных возможностей. Это мышление монолитное, перед всем «слепое», «закрытое», которое только на щепотку отличается от традиционного мышления. Образ врага делает возможным ощущать любые поступки второй стороны только лишь с определенной точки зрения — а именно с точки зрения враждебности, и этим самым рождает другие ошибочные представления, иллюзии, стереотипы. Враждебное поведение врага, например, в этом случае только усугубляет осознанный образ врага; но стремление врага к компромиссу, его миролюбие оценивает как интригантство, и это опять подтверждает только то, что на врага можно воздействовать лишь силой».<sup>5</sup>

Искажения образа врага могут идти и по другому направлению, но в своих наиболее деформированных формах они направлены на поиски маниакального врага, на ненависть и ликвидацию врага. Образ врага в такой форме может сложиться не только в политике, в социальной сфере, но и у индивидов. Человек, попавший в рабство деформированного образа врага, не в состоянии теперь по-другому думать о другом человеке, а только лишь как о своем потенциальном или активном враге: врага он считает своим смертельным врагом; каждый его шаг принимает за провокацию. Он не способен ожидать от него нейтрального, или, может быть, дружеского поведения, деятельности. Бесспорно, такой психоз может вызвать аналогичную реакцию и со стороны его противника. На основе такого образа врага ликвидируется мораль, право, гуманность; одна единственная цель может быть — как можно скорейшая ликвидация врага. Такие люди не в состоянии различать сильного, слабого, опасного, неопасного, реального, нереального врага. Перед ним витает одна мысль: уничтожить врага. Этот процесс в историческом плане характерен для самовластителей и деспотов, обладавших огромной властью, но эта склонность у некоторых типов людей, в определенных условиях окружающей среды легко может обнаружиться.

Одной из крайних разновидностей — а иногда и неизбежных подхода к врагу является его уничтожение, которое всегда возможно лишь на основе одного определенного образа врага. Второй крайней разновидностью мы можем считать подход, происходящий на основе так называемой безоговорочной любви, которая определяет безоговорочность таким образом, что любовь изменяет даже врага, но сюда же привлекает и умение безоговорочного прощения. Эту мысль можно найти в христианской этике, она делает ссылки на те библейские фрагменты, согласно которым «любите и врага своего», «если бросят в тебя камень, в ответ брось хлеб», «люби ближнего, как самого себя» и т. д. Основу веры дает то, что все — дети Бога и то, что дано от Бога, нужно любить. Общеизвестно, что христианство, проводя практику, не соответствующую вышесказанному, сформировало себе образ врага, последствия которого зачастую приводили к плахе, виселице, сжиганию на костре. Если даже и не безоговорочная любовь, но во многих случаях может стать наиболее целесообразным и успешным «метод» любви или «терапия» любви, по крайней мере, используя в качестве противодействующего средства вражду и распри. Дело в том, что любовь содержит в себе доверие, толеранцию и готовность прийти на помощь. В истории социализма немалая роль была отведена разным видам ненавист-

ничества и распрей. Некоторую беспощадность и жестокость можно было бы избежать, выдвинув на первый план любовь. Таким образом, любовь только в конечной своей форме — в случае безоговорочной любви — является крайним направлением, так как часто разрешение проблемы возможно лишь на любви, имеющей моральные основы. Это может гарантировать момент неизбежной гуманности. Известны многочисленные формы любви, об этом очень много расписывалось. Особым случаем следует считать любовь, которая *означает свободу от насилия*, проповеданную Ганди, и с которой роднится искренняя любовь, выдвинутая Альбертом Швейцером. Свобода от насилия действительно означает гуманистический принцип, однако тезис его полноты нелепым в обществе, поскольку полная свобода от насилия заключала бы в себе полную свободу от принуждения, а создание же такого состояния невозможно, потому что человек — природное существо, — не может освободить себя от природы; природа всегда означала для человека какое-то принуждение. Однако, общественное правило, — будь то технологическое, правовое или моральное правило, — каким-то образом и в какой-то степени означает и принуждение; И известен тот факт, согласно которому без урегулированности общества не существует. Но и любовь может быть фактором принуждения, по крайней мере, в том случае, если она сочетается с совестью. Любовь имеет колоссальное значение в том, что она может стать средством для преодоления жажды мести, ненависти, которые являются атрибутами перехода во враждебность, неприязнь. Мы не ставим своей задачей в данном месте характеризовать роль любви, мы ссылаемся на нее потому, что она может явиться одним из средств формирования образа, свободного от искажений, и средством разрешения конфликта. Родственными с любовью факторами мы можем считать различные благородные поступки, применение самоограничения (воздержанности), временами, принятие небольших неудач, потерю престижа и т.д.

Одним из средств разрешения конфликта, которое в общественной проекции широко распространено, является *компромисс*. — в положительном смысле слова. Компромисс, как в жизни общества, так и в жизни индивида — необходимый акт, и его отсутствие приводит к формированию новых конфликтов, а полное устранение компромисса нелепым. Необходимость компромисса исходит из того, что в обществе существуют различные группы интересов, что жизнь тысячелетия — много инаковостей — и взгляды, идеологии множественны, разнообразны. Их сосуществование возможно лишь на основе компромисса, и если это многообразие априори квалифицируется враждебным, то об этом остается только сожалеть, в конце концов цель неосуществима. Вследствие вышеуказанных явлений необходимым средством представляется толеранция, и даже в случае инаковости она принимается как партнер, товарищ. С врагом трудно заключать компромиссы, но, — конечно, не исключено, что для того, чтобы прийти к согласию, необходимо принять партнерство другую сторону нельзя исключительно принимать за врага, противника. Компромисс, какая бы она ни была желательная форма и средство подхода к проблеме, не может быть безграничным, его применяемость имеет свои пределы, и существуют случаи, когда он не может быть применим. Оптимальный компромисс предполагает формирование адекватного образа врага, который, однако, в другом плане, должен содержать в себе готовность к компромиссу.

Упомянем три узла способов разрешения конфликта: это конфронтация как одна из крайностей, принцип любви, как вторая крайность и компромисс. Шкала между крайностями (пределами) может быть очень богатой, поэтому мы

не считаем своей задачей их перечисление, но у поднятых вопросов была единственная функция — сделать наглядным сопряженность конфликта с образом врага. А в этом отношении речь идет о том, что в решении, устранении конфликтов необходимо усиливать число сознательных элементов, поскольку это может способствовать более оптимальным решениям.

### *Заключение*

Образ врага как очень важная гносеологическая категория отрицания общественной практики, а внутри нее — категория креативности — в настоящее время еще недостаточно разработанное понятие, в особенности в рамках марксистской науки ее трактовали редко, произвольно и прямым образом. Естественно, и марксисты занимались понятием образа врага, главным образом, в конкретном смысле и в немалой степени опосредованно; то есть всегда существовал некий образ врага. Научно разработанный и осознанный образ врага в нашу эпоху проявляется по новому, вбирая в себя новые, специфические черты. Наличие современных средств массового уничтожения делает обязательным истолкование как врага, так и образа врага. Возможность вражды притеснилась к границам, в противовес предыдущему периоду, когда был возможен не только побежденный, но и победитель. На современном уровне производства орудий массового уничтожения, если их будут применять, победителя не будет. Именно это делает необходимым истолкование данных понятий и, в соответствии с этим, выработку правильного поведения.

Идя дальше, так называемые глобальные проблемы нашей эпохи поднимают массу вопросов, и они открывают новые измерения угрожаемости человечеству. В них заключается много новых формулировок проблемы отношения к природе, сохранение, вовлечение в образ врага особенностей некоторых компонентов природы; среди прочего — истолкование болезней и т. п. Особую проблему означает роль современной науки и техники, друга и врага, модификация возможностей, тенденция их развития. Было бы полезным провести анализ образа врага в прошлом, да и в будущем социализма. Этот метод способствовал бы лучшему познанию действительности, учебе на множестве допущенных ошибок, и в немалой степени — разрешению конфликтов.

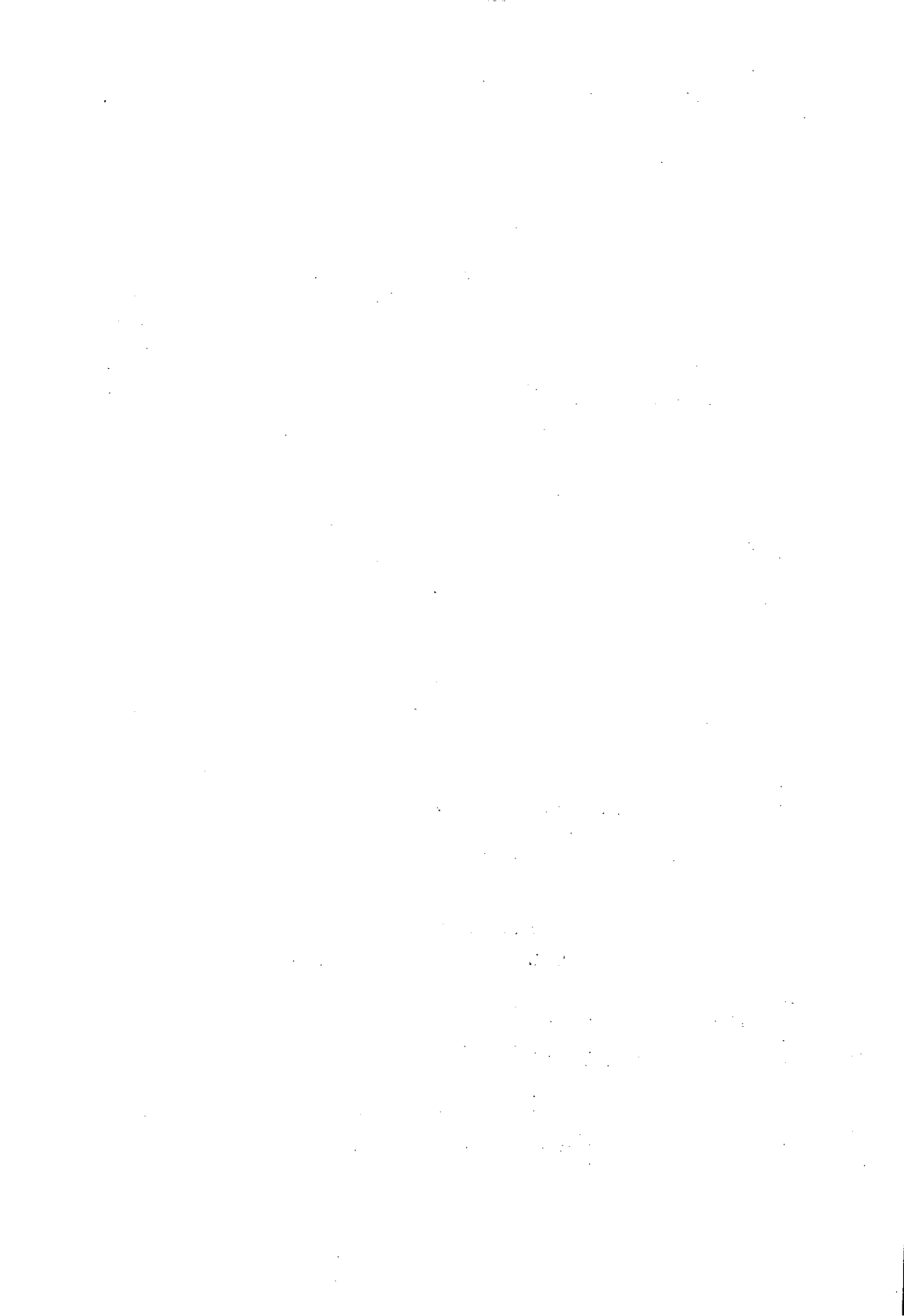
<sup>1. 2. 3. 4. 5.</sup> А.И. Мельвин. Образ врага. США, 1988/г, стр. 31—33.

*Horuzi László*

### ELLENSÉGKÉP, PLURALIZMUS, TOLERANCIA

Az emberi praxisban mindig megtalálható egy olyan momentum, ami a fennállónak a tagadását, illetve a legyőzendő akadályok megjelölését is felöleli. Ez a momentum az ún. ellenségképben összegződik. Mind az emberiség történetében, mind napjainkban tudatos vagy ösztönös ellenség képpel él az emberiség és tevékenységében bekalkulálja az ellenség létét. Az ellenség-fogalom mellett megkülönböztethetjük az ellenzék, a másképpen gondolkodó, az eltérő nézetet valló stb. fogalmát is. A társadalmi praxis sikeressége érdekében a fenti fogalmakat el kell tudni határolni egymástól. Történetileg nagyon káros gyakorlat az ellenség-kép gyártás és hogy ez ne történhessen meg, tudományos és sokoldalú valóság-analízálásra van szükség.

Az ellenségkép egyrészt ismeretelméleti kategória, de a tevékenységben ontológiai tényezővé válik. Az ellenségkép helyes értelmezése megköveteli a pluralizmus létjogosultságának az elismerését és gyakorlati érvényrejuttatását. Ezzel együtt nélkülözhetetlen a tolerancia helyes gyakorlása.



TIBOR SZABÓ

## POLITICA E FILOSOFIA NEI QUADERNI DI GRAMSCI

### II.

#### GLI ELEMENTI DI UNA „NUOVA SINTESI”

« *Pars destruens* » e « *pars costruens* »

Nella prima parte di questo saggio, abbiamo già accennato al risultato principale delle nostre ricerche sui *Quaderni del carcere*, secondo il quale le polemiche di Gramsci sono in un certo senso le premesse di una « nuova sintesi » filosofica e di teoria politica.<sup>1</sup>

Gramsci, dunque, da un lato procede verso una critica radicale dell'idealismo (soprattutto del Croce, ma anche del Gentile e di altre correnti idealistiche) e allo stesso tempo del materialismo tradizionale e meccanico (tipo Bucharin del *Manuale popolare*). E, dall'altro lato, facendo queste critiche e polemiche getta la basi di una teoria coerente del tutto originale nella storia del marxismo del Novecento. Questa teoria viene elaborata da lui sotto molti aspetti: di estetica, di critica letteraria, di etica ecc., ma il nucleo centrale di questa sintesi è *il suo pensiero filosofico e la sua teoria politica*. Noi, appunto, vogliamo dimostrare che — purtroppo non in modo sistematico — si trova nei suoi appunti provvisori e sparsi la struttura di un nuovo approccio alla filosofia e alla teoria politica. Lo scopo delle riflessioni del presente saggio sarebbe *la ricostruzione* di questa struttura concettuale della sua filosofia e della sua teoria politica e *non* lo sviluppo ulteriore o la storicizzazione e l'applicazione di esse — che dovrebbe essere il tema di un altro saggio.

#### *Gramsci sulla tradizione del marxismo*

Quanto è consapevole in lui questa sua operazione di rinnovare in alcuni punti la filosofia e la teoria politica? In che misura si serviva dell'eredità del marxismo classico nell'elaborazione della sua « filosofia della parxis » e della sua « arte e scienza politica »? Quale è l'immagine che possiamo ricevere di Marx, Engels e Lenin nei *Quaderni*?

Marx è giudicato positivamente da lui già nel periodo giovanile. Secondo il giovane militante politico, i riformisti italiani come Turati, Treves e altri hanno ridotto la dottrina di Marx allo stato della « dottrina dell'inerzia del proletariato »<sup>2</sup>, invece « la nuova generazione pare voglia ritornare alla genuina dottrina di Marx, per la quale l'uomo e la realtà, lo strumento di lavoro e la volontà, non sono dissaldati, ma si identificano nell'*atto storico*. » (CF. 555—556.) Così, in Marx accentua il momento dello spirito, della coscienza insieme ai momenti oggettivi della storia. Il sottolineare di questo duplice aspetto — quello della soggettività e quello dell'oggettività

<sup>1</sup> *Politica e filosofia nei Quaderni di Gramsci. I. Le polemiche con Bucharin e con Croce*, in: *Acta Philosophica*, Szeged, 1985.

<sup>2</sup> A. Gramsci: *La città futura*, a cura di Sergio Caprioglio, Torino, 1982. Einaudi p. 555. (in seguito: CF.)

vità — rimane il tratto caratteristico anche dell'interpretazione di Marx nei *Quaderni*. Secondo Gramsci, Marx « ha cercato di dialettizzare materialismo e spiritualismo » (vale a dire dialettizzare e rifiutare la separazione della materia dallo spirito e viceversa)<sup>3</sup>, così è riuscito a superare « le vecchie filosofie », sia l'idealismo, sia il materialismo. Questa strada marxiana « completamente nuova » (Q. 433.) e, secondo noi, la strada che lo stesso Gramsci vorrebbe seguire, polemizzando consapevolmente con Bucharin e con Croce. È questa la strada che conduce Gramsci a formulare — sull'esempio delle *Glosse su Feuerbach* e della *Prefazione* del 1859 di Marx — la propria « nuova sintesi ».

Il suo giudizio su Engels non è così positivo. Riconosce completamente il contributo di Engels alla critica dell'economismo, ma non identifica Marx a Engels. « Naturalmente non bisogna sottovalutare il contributo di Engels, ma non bisogna neanche identificare Engels con Marx, non bisogna pensare che tutto ciò che Engels attribuisce a Marx sia autentico in senso assoluto. Il fatto è che Engels non è Marx... » (Q. 420.) Ma Gramsci critica ugualmente le interpretazioni unilaterali, per esempio di Georges Sorel, che parlano « della scarsa capacità di pensiero originale dell'Engels ». Per Gramsci questa tesi non è accettabile, anche se insiste sulle differenze fra Marx ed Engels. Secondo lui, uno dei più grandi torti di Engels sarebbe il suo tentativo di *sistemare* la dottrina. Gramsci, dopo aver visto un esempio di sistemazione della teoria marxista nel *Manuale* di Bucharin, rifiuta l'operazione originale perché « le esposizioni di Engels, relativamente sistematiche (specialmente Anti-Dühring) » non possano essere assunte « come fonte autentica e spesso come sola fonte autentica » del marxismo. (Idem.) Ciò naturalmente non significa affatto che si debba rifiutare tutto l'Engels, anzi, se ne può servire nelle polemiche teoriche e politiche. Sappiamo che Gramsci legge continuamente l'opera di Engels, tanto le opere maggiori, quanto le minori, per esempio le sue ultime lettere tanto importanti anche dal punto di vista teorico. (Q. 2638.)

Per quanto riguarda Lenin, il suo contributo « originale e creativo » è stato sempre apprezzato da Gramsci, soprattutto dopo il suo soggiorno a Mosca nel 1922—23. Questo atteggiamento creativo di Lenin, osservato da vicino anche nelle sedute del Komintern, io ispirava ad assumere molti concetti di teoria politica da Lenin (e da altri bolscevichi), e ad interpretarli secondo la situazione concreta italiana. Fra il 1924 e 1926 come segretario del partito, applicava molte tesi di ispirazione leniniana in Italia, come per esempio la questione dell'alleanza, « traducendola » in questione meridionale e in quella del Vaticano. Un concetto preso direttamente dalle *Due tattiche* di Lenin era l'egemonia.<sup>4</sup> Ma Gramsci criticava anche in lui la tendenza di voler sistemare « le tre fonti e le tre parti costitutive » del marxismo come una classificazione che non nasce « dall'intimo della dottrina » e così non può e non deve essere uno « schema definitivo » del marxismo. (Q. 1448.) La teoria marxista naturalmente deve avere una forma, ma « una forma vivente, non schematica ». Ma, tutto sommato, Lenin — secondo Gramsci — ha fatto progredire non soltanto la pratica e la teoria politica, ma anche la filosofia, cioè « avendo fatto progredire la dottrina politica, avrebbe fatto progredire anche la filosofia », (Q. 465.), elaborando un sistema di concetti che aiutano conoscere a fondo e a trasformare radicalmente la società.

<sup>3</sup> A. Gramsci: *Quaderni del carcere*, a cura di Valentino Gerratana, Torino, 1975. Einaudi p., 424. (In seguito: Q.)

<sup>4</sup> Questo fatto viene dimostrato ultimamente da Federico Sanguineti nel suo libro: *Gramsci e Machiavelli* (Bari, 1982. Laterza), dove in appendice aggiunge quell'articolo finora sconosciuto di Gramsci, in cui parla chiaramente della questione dell'egemonia in Lenin. (p. 94.)



Sarebbe erroneo attribuire un'importanza enorme al suo rapporto a Marx, Engels e Lenin e nello stesso tempo sottovalutare altri influssi, o l'influenza degli altri bolscevichi su di lui. Gramsci — vero uomo di cultura — tendeva sempre a captare ogni idea che gli poteva essere utile nel suo lavoro teorico e pratico. Fin dalla sua giovinezza cercava di assorbire le diverse influenze e di sintetizzarle in una concezione indipendente ed originale.<sup>5</sup> I due tratti caratteristici di questa concezione erano la coerenza del pensiero e la terminologia nuova ed originale.

### *Filosofia e teoria politica*

La sua filosofia era chiamata da lui stesso « filosofia della praxis ». Molte interpretazioni accettano facilmente la spiegazione secondo la quale Gramsci nel carcere, a causa della censura carceraria, doveva trascrivere i concetti e i nomi per renderli irriconoscibili.<sup>6</sup> Secondo noi — anche se al principio Gramsci avrebbe potuto pensare così — questa spiegazione è insufficiente ed inaccettabile. Esiste una ragione ben più complessa e di tipo teorico: quella di attribuire nella sua filosofia un ruolo saliente all'attività umana, alla prassi. Da questo punto di vista voleva rifondare sulle orme di Antonio Labriola la filosofia. Questo *rinnovamento della filosofia* voleva condurre a termine sotto l'egida di un « Labriola-renaissance ». Questo sforzo di rinnovamento si può osservare anche *nel campo della sua teoria politica*. Non indipendentemente dall'influsso degli eminenti teorici del Komintern è riuscito ad elaborare una teoria politica coerente. Ma oltre ciò, Gramsci era consapevole anche della necessità di elaborare tale teoria, perché la lotta di classe in Italia rendeva necessaria un'analisi concreta della situazione in termini realistici, aderenti alla volontà di trasformare i rapporti socio-politici. Questo stato di fatto esigeva che Gramsci attinga i principali punti della sua teoria politica dalla tradizione italiana e specialmente da Niccolò Machiavelli. Nel carcere Gramsci studia attentamente le sue opere e tutti gli articoli pubblicati nei giornali e riviste italiani in occasione del quarto centenario della morte del segretario fiorentino. Questo studio lo impressiona profondamente, e richiamandosi al Machiavelli è stata chiamata la sua teoria politica come « arte e scienza politica ».

Naturalmente nel riformulare la teoria marxista nel campo filosofico e anche in quello della scienza politica — esistono punti di contatto. Molte volte i due campi si intrecciano e si completano a vicenda: la filosofia della praxis sotto la forma del « Labriola-renaissance » e l'arte e la scienza politica sotto la forma del « moderno Principe ». Così, la sua teoria diventa coerente, diventa questa « nuova sintesi » i cui pensieri sono in gran parte attuali anche nei nostri giorni.

### *I. « Labriola-renaissance »*

Il primo passo verso la « nuova sintesi » della filosofia è, dunque, il ritorno alla concezione del Labriola. Analizzando le differenti interpretazioni del marxismo, Gramsci dice: « È avvenuto questo: la filosofia della praxis ha subito realmente una doppia revisione, cioè è stata sussunta in una doppia combinazione filosofica. Da una parte, alcuni suoi elementi, in modo esplicito o implicito, sono stati assorbiti e

<sup>5</sup> Su questo argomento, vedi i miei studi: *Young Gramsci and the Philosophy of Praxis*, in: *Acta Philosophica*, Szeged, 1979. pp. 77—84.; *Periods of Gramsci's Philosophy*, in: *Acta Philosophica*, Szeged, 1980. pp. 59—74.

<sup>6</sup> Per esempio N. Matteucci: *Antonio Gramsci e la filosofia della prassi*, Milano, 1951. Giuffrè; G. Amendola: *Rileggendo Gramsci*, in: *Critica marxista*, 1967. n. 3. pp. 3—45; S. F. Romano: *Antonio Gramsci*, Torino, 1975. UTET ecc.

incorporati da alcune correnti idealistiche (basta citare il Croce, il Gentile, il Sorel, lo stesso Bergson); dall'altra i così detti ortodossi, preoccupati di trovare una filosofia che fosse, secondo il loro punto di vista molto ristretto, più comprensiva di una 'semplice' interpretazione della storia, hanno creduto di essere ortodossi, identificandola fondamentalmente nel materialismo tradizionale. » (Q. 1854—55.) Poi continua così: « Il Labriola si distingue dagli uni e dagli altri per la sua affermazione (non sempre sicura, a dire il vero) che la filosofia della praxis è una filosofia indipendente e originale che ha in sé stessa gli elementi di un ulteriore sviluppo per diventare da interpretazione della storia filosofia generale. » (Q. 1855.) Aggiunge ancora: « *Occorre lavorare appunto in questo senso, sviluppando la posizione di Antonio Labriola...* ». (Idem, — La sottolineatura è mia) Gramsci difendeva le posizioni del Labriola anche contro l'opinione espressa da Trockij che trattava Labriola da « dilettante ». « È stupefacente che nelle sue Memorie Leone Bronstein parli di 'dilettantismo' del Labriola... In realtà il Labriola, affermando che la filosofia della prassi è indipendente da ogni altra corrente filosofica, è autosufficiente, è il solo che abbia cercato di costruire scientificamente la filosofia della prassi. » (Q. 1507—8.) Questo fatto spiega, secondo Gramsci, « la necessità di rimettere in circolazione Antonio Labriola e di far predominare la sua impostazione del problema filosofico ». (Q. 1509.)

### *Filosofia e cultura*

In queste note si trovano già le due leve principali del « Labriola-renaissance ». Da un lato, il rifiuto deciso di ogni tentativo di « completare » la filosofia marxista. Infatti, il Labriola nella sua seconda lettera scritta a Sorel dichiara che la dottrina marxista « porta in sé le condizioni e i metodi della sua filosofia » e perciò è inutile e superfluo « completarla ».<sup>7</sup> Dall'altro lato, la filosofia marxista deve essere una nuova cultura, una nuova *Weltanschauung*, una « filosofia generale » e universale. Questi due lati si intrecciano pure: « L'affermazione che la filosofia della praxis è una concezione nuova, indipendente, originale, pur essendo un momento dello sviluppo storico mondiale, è l'affermazione della indipendenza e originalità di una nuova cultura in incubazione che si svilupperà con lo svilupparsi dei rapporti sociali. » (Q. 1862—63.) È per questo che nella filosofia di Gramsci — prima e durante l'incarcerazione — ha un ruolo fondamentale la ricerca della storia di cultura, e l'analisi del ceto del gruppo intellettuale, creatore di questa nuova cultura integrale ed integrante. Tale cultura marxista non è di tipo positivistico che accumula solo i semplici fatti culturali<sup>8</sup>, ma una cultura che non si stacca dalla vita quotidiana, dalla politica. « La filosofia della praxis presuppone tutto questo passato culturale, la Rinascita e la Riforma, la filosofia tedesca e la rivoluzione francese, il calvinismo e l'economia classica inglese, il liberalismo laico e lo storicismo che è alla base di tutta la concezione moderna della vita. La filosofia della praxis è il coronamento di tutto questo movimento di riforma intellettuale e morale... è una filosofia che è anche una politica e una politica che è anche una filosofia. » (Q. 1860.)

Da queste note risulta la volontà di Gramsci di ritornare alle « fonti genuine » della filosofia, ma anche la sua posizione che non vuole allontanarsi — neanche nel carcere — dalla realtà dei rapporti sociali concreti. Gramsci riflette sempre politicamente, da uomo di politica che vorrebbe ottenere la trasformazione della

<sup>7</sup> A. Labriola: *Del materialismo storico*, Bari, 1972. Laterza.

<sup>8</sup> Da questa concezione positivistica si distanzia già nel suo scritto giovanile intitolato *Socialismo e cultura* (1916.)

concezione del mondo dei ceti subalterni in una *cultura organica* che sarebbe in grado di fondare l'esercizio dell'*egemonia culturale e politica* su tutta la società. In questo processo di creazione dell'autonomia della filosofia e della cultura, il ceto degli intellettuali avrebbe un ruolo determinante.

### *Gli intellettuali*

La parte forse più coerente dei *Quaderni* è quella in cui Gramsci si occupa della definizione e della funzione degli intellettuali.<sup>9</sup> Le premesse di tale analisi si trovano già nel suo studio del 1926 su *Alcuni temi della questione meridionale*, dove ha già notato la differenza tra intellettuali tradizionali e intellettuali di nuovo tipo. Nei *Quaderni* approfondisce questa sua concezione ed elabora il concetto degli intellettuali organici.<sup>10</sup> « Una delle caratteristiche più rilevanti di ogni gruppo che si sviluppa verso il dominio è la sua lotta per l'assimilazione e la conquista «ideologica» degli intellettuali tradizionali, assimilazione e conquista che è tanto più rapida ed efficace quanto più il gruppo dato elabora simultaneamente i propri intellettuali organici. » (Q. 1517.)

La possibilità di diventare intellettuale è data ad ogni uomo e in questo senso si può dire che « tutti gli uomini sono intellettuali...ma non tutti gli uomini hanno nella società la funzione di intellettuali... Si formano così storicamente delle categorie specializzate per l'esercizio della funzione intellettuale. » (Q. 1516.) L'intellettuale di nuovo tipo svolgerebbe la sua attività secondo la nuova concezione del mondo che sarebbe cultura e politica alla volta, perciò « il modo di essere del nuovo intellettuale non può più consistere nell'eloquenza, motrice esteriore e momentanea degli affetti e delle passioni, ma nel *mescolarsi attivamente alla vita pratica*, come costruttore, organizzatore, «persuasore permanentemente»... » e come tale deve diventare dirigente, cioè «specialista + politico». (Q. 1551.)

Quale è il rapporto che gli intellettuali stabiliscono con il partito? Questa concezione del tutto originale risponde anche a questa domanda: « Che tutti i membri di un partito politico debbano essere considerati come intellettuali, ecco un'affermazione che può prestarsi allo scherzo e alla caricatura; pure se si riflette, niente di più esatto. » Nella funzione degli intellettuali « importa la funzione che è direttiva e organizzativa, cioè educativa, cioè intellettuale. » (Q. 1523.) Perciò, « un intellettuale che entra a far parte del partito politico di un determinato gruppo sociale, si confonde con gli intellettuali organici del gruppo stesso... » (Q. 1522.) Così, gli intellettuali *organizzano, dirigono* tutte le due sfere della società, quella « civile » e quella politica o lo Stato. E questa sua attività influisce sia sulla sfera economica sia su quella spirituale.

Gramsci, dunque, unisce la questione degli intellettuali con le altre sfere dell'attività sociale. Sono gli intellettuali che fungono come anello di congiunzione anche fra lo Stato e l'economia, e serve da mediatore tra i rapporti sociali e l'economia. « Il rapporto tra gli intellettuali e il mondo della produzione non è immediato, come avviene per i gruppi sociali fondamentali, ma è «mediato», in diverso grado, da

<sup>9</sup> Lo scopo di questo saggio non è la trattazione analitica delle categorie e dei temi principali di Gramsci, ma la descrizione dei rapporti delle connessioni fondamentali della struttura dei *Quaderni*.

<sup>10</sup> Su questo argomento, vedi: Anne Showstack Sassoon: *Gramsci's Politics*, London, 1980. Croom Helm; e Ulrich Schreiber: *Die politische Theorie Antonio Gramscis*, Berlin 1982. Argument-Verlag.

tutto il tessuto sociale, dal complesso delle superstrutture, di cui appunto gli intellettuali sono i « funzionari. » (Q. 1518.) Così, Gramsci arriva ad un altro punto cruciale della sua filosofia.

### *La base e la sovrastruttura*

Forse il momento più importante della « nuova sintesi » è l'impostazione originale del problema di fondo della filosofia marxista: quale è il rapporto tra la base sociale e le diverse sovrastrutture?

Gramsci, seguendo l'esempio del marxismo classico, ritiene determinante il momento della base (o della struttura)<sup>11</sup>, invece ritiene determinato il momento delle sovrastrutture. Oltre Marx, Gramsci attinge questa concezione dal Labriola. Nel *Materialismo storico* — che Gramsci studiava nel carcere — Labriola, rifiutando l'economismo, rigetta anche la riduzione del determinismo sociale solamente al fattore economico. Richiamandosi ad Engels, Labriola conferma che la struttura economica è determinante solo « in ultima analisi » e cioè è completamente sbagliato tradurre tutti i fenomeni della storia in termini economici. La base non è un meccanismo semplice che determina la nascita automatica degli istituti, delle leggi, dei costumi e dei pensieri. Fra i due livelli della vita sociale si trova tutto un sistema complesso di meccanismi intermedi. Secondo Labriola — e anche secondo Gramsci — bisogna studiare di più quei sistemi intermedi che non aboliscono la validità del ruolo determinante della base, ma sottolineano l'importanza dell'attività umana, del fattore soggettivo nella storia, « Le superstrutture non generano superstrutture altro che come eredità di inerzia e di passività: esse sono generate, non per 'partenogenesi', ma per l'intervento dell'elemento « maschile » — la storia — l'attività rivoluzionaria che crea il « nuovo uomo », cioè nuovi rapporti sociali. » (Q. 733.)

Considerava un elemento fondamentale della filosofia marxista *il nesso dialettico* fra la base e la sovrastruttura. « La struttura e le superstrutture formano un « blocco storico », cioè l'insieme complesso e discorde (contraddittoria) delle sovrastrutture sono il riflesso dell'insieme dei rapporti sociali di produzione. Se ne trae: che solo un sistema di ideologie totalitario riflette razionalmente la contraddizione della struttura e rappresenta l'esistenza delle condizioni oggettive per il rovesciamento della praxis... Il ragionamento si basa sulla reciprocità necessaria tra struttura e superstrutture (reciprocità che è appunto il processo dialettico reale). » (Q. 1051—52.) Contro le concezioni meccaniche, Gramsci mette in rilievo il pensiero secondo il quale i due momenti — cioè la base e le sovrastrutture — si separano solo didatticamente, mentre invece nel processo reale della storia formano un blocco unico. Questo sarebbe, secondo lui, il senso, il contenuto del « blocco storico », termine preso in prestito da Sorel. « Il concetto del valore concreto (storico) delle superstrutture nella filosofia della praxis deve essere approfondito accostandolo al soreliano concetto di « blocco storico ». Se gli uomini acquistano coscienza della loro posizione sociale e dei loro compiti nel terreno delle superstrutture, ciò significa che tra struttura e superstruttura esiste un nesso necessario e vitale. » (Q. 1321.) Così, come — continua Gramsci — « nel corpo umano tra la pelle e lo scheletro: si direbbe uno sproposito

<sup>11</sup> Gramsci — traducendo la *Prefazione* di Marx — assume l'identificazione della base con la struttura (economica) da Marx che usa il termine „die ökonomische Struktur der Gesellschaft” nel senso del „reale Basis”. Vedi: Marx: *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, in: Marx—Engels: *Ausgewählte Schriften in zwei Bänden*, Berlin, 1966. Dietz Verlag, p. 336.

se si affermasse che l'uomo si mantiene eretto sulla pelle e non sullo scheletro, e tuttavia ciò non significa che la pelle sia una cosa apparente e illusoria... » (Q. 437.)

Gramsci, nei *Quaderni* cita spesso il punto di vista della *Prefazione alla Critica dell'economia politica* dove Marx riassume le condizioni della rivoluzione sociale: « Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnisse... Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um. In der Betrachtung solcher Umwälzungen muss man stets unterscheiden zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewusst werden und ihn ausfechten. »<sup>12</sup> Questa parte dell'opera marxiana, completandosi con le analisi della sovrastruttura fatte dal Labriola nelle sue opere teoriche, ha influito profondamente la concezione di Gramsci. Da Marx e dal Labriola ha ricavato una posizione teorica in cui viene ribadito il momento delle sovrastrutture.<sup>13</sup> Questo non vuol dire che Gramsci sia « il teorico delle sovrastrutture », ma solamente che lui, analizzando la società, preferisce partire dal livello delle sovrastrutture per spiegare certi fenomeni socio-politici. Tutta questa sua teoria è in stretto rapporto con la sua convinzione che nella lotta politica bisogna formare una mentalità omogenea della classe operaia — in alleanza con i diversi ceti dei contadini — per ottenere lo scopo principale, quello di trasformare poi la base, la struttura sociale.<sup>14</sup> La classe che vuole il cambiamento dei rapporti sociali esistenti, deve avere la massima omogeneità sul piano dell'ideologia, fattore principale delle sovrastrutture. Questa unità ideologica, intellettuale e morale è necessario soprattutto in questo periodo storico chiamato da lui stesso « il periodo di transizione, di preparazione », in cui la meta politica principale è ottenere il consenso della maggioranza della popolazione per la lotta contro il fascismo. Così, si unisce in lui l'impostazione politica (la necessità dell'unità ideologica) e l'impostazione filosofica (la priorità delle sovrastrutture e del momento della coscienza sociale, del fattore soggettivo).<sup>15</sup>

Dunque, si può constatare che una delle tendenze principali dei *Quaderni* è una ricerca costante di una stretta correlazione tra il primato delle sovrastrutture, la critica dell'economismo e l'accentuazione dei momenti della cultura, della coscienza, dell'ideologia. E tutto questo risulta coerente alla sua concezione sugli intellettuali organici. « Ogni gruppo sociale, nascendo sul terreno originario di una funzione essenziale nel mondo della produzione economica, si crea insieme, organicamente, uno o più ceti di intellettuali che gli danno omogeneità e consapevolezza della propria funzione non solo nel campo economico, ma anche in quello sociale e politico. » (Q. 1513.) Come vediamo, il tema degli intellettuali e quello delle sovrastrutture formano, nelle note dei *Quaderni*, un'unità spirituale organica.

<sup>12</sup> Marx: op. cit. pp. 335—336.

<sup>13</sup> Su questo tema si svolgeva già alla fine degli anni sessanta un'ampia discussione: vedi il punto di partenza di questa polemica: Jacques Texier: *Gramsci théoricien des superstructures*, in: *La Pensée*, 1968, n. 139, pp. 35—60.

<sup>14</sup> Non c'è dubbio: la teoria di Gramsci non è un tipo del trasformismo sociale, ma una teoria radicale.

<sup>15</sup> Lo stesso orientamento si può osservare nel tardo *Lukács* che nell' *Ontologia dell'essere sociale* sottolinea l'importanza dell'ideologia e del momento del fattore soggettivo. Su questo argomento, vedi il mio saggio: *Dittatura, democrazia e fattore soggettivo nel pensiero di Luxemburg, Gramsci e Lukács*. — *Il Politico*, Rivista Italiana di Scienze Politiche, 1987, n. 3, pp. 485—503.

Dobbiamo aggiungere ancora che malgrado alcune interpretazioni secondo le quali i *Quaderni* sono solo un'opera teorica, in queste considerazioni di Gramsci si può sempre scorgere il retroscena politico. Anzi, secondo noi, tutta la leva di questi suoi pensieri è di ordine politico. Con queste note Gramsci avrebbe voluto elaborare un sistema efficace per formare la volontà collettiva della maggioranza del popolo italiano, e cioè il consenso e l'egemonia. Questa esigenza rendeva già necessaria l'elaborazione di una « nuova sintesi » anche nel campo della teoria politica.

## II. Il moderno Principe

La parte forse più originale del programma « für ewig » e di tutti i *Quaderni* è la sintesi di teoria politica che lui stesso chiama « arte e scienza politica ».

La denominazione si riferisce al Machiavelli che Gramsci studia con molta attenzione nel carcere. Secondo Gramsci, la situazione dell'Italia degli anni venti e trenta può essere paragonata in molti punti all'Italia dell'epoca del Machiavelli e perciò si può servire della concezione del Machiavelli per spiegare alcuni fenomeni socio-politici del Novecento. Una delle peculiarità dell'Italia è, secondo Gramsci, la mancanza dello sviluppo organico (di tipo francese) della società italiana e l'altro tratto caratteristico è la disgregazione del « popolo-nazione » che così ha bisogno di omogeneità. Gramsci prende in esame « Il Principe » del Machiavelli per cercare indicazioni alla soluzione di questi problemi dell'Italia moderna. Sul modello del « Principe » avrebbe voluto scrivere un « moderno Principe », in cui avrebbe trattato più specificatamente dei problemi di scienza politica. Purtroppo, non ha potuto condurre a termine questo suo progetto di lavoro, ma anche così, in frammenti, riesce ad elaborare *gli elementi principali di una teoria moderna della scienza politica marxista*.

Prima di analizzare brevemente le categorie fondamentali di tale scienza politica, vediamo, quale grande importanza il Gramsci attribuisce a quest'opera del Machiavelli. In discordanza con molte interpretazioni, nel « Principe » — accanto al momento della forza, della costrizione, delle violenze, abitualmente messe in rilievo dai « machiavelliani » — Gramsci non dimentica di accentuare anche l'altro lato del « Centauro », e cioè quello dell'arte di acquistare l'appoggio del popolo, il suo consenso. Anzi, secondo noi, Gramsci si accosta alla problematica della politica tenendo conto della dialettica della forza e del consenso, ma — come risulta dalle sue note — dà un maggior rilievo *non alla forza, ma al consenso*. L'analisi delle principali categorie gramsciane della scienza politica afferma tale ipotesi.

### *I rapporti di forza*

Uno dei meriti del Machiavelli, secondo Gramsci, sta nel fatto che analizzava *realmente e in concreto* i rapporti sociali della sua epoca, ivi compreso i rapporti di forza dei singoli gruppi sociali. La ricerca dei mutamenti di questi rapporti aveva un'importanza straordinaria anche perché Gramsci voleva trovare una spiegazione alla « causa di rotture essenziali nell'equilibrio storico ». (Q. 460.) Gramsci si interessava di questo problema da un duplice aspetto: dal lato della base e da quello delle sovrastrutture. In questo modo ha distinto tre tipi fondamentali di rapporti di forza.

Le *forze sociali* sono « strettamente legate alla struttura ». Questo vuol dire che « sulla base del grado di sviluppo delle forze materiali di produzione avvengono i diversi raggruppamenti sociali, ognuno di essi rappresentando una funzione o una

posizione nella produzione stessa. » (Q. 457.) Gli elementi dei rapporti di forza sociali sono per esempio: il numero delle aziende e dei suoi addetti, il numero delle città con la data popolazione urbana, ecc. Lo studio di tali rapporti è necessario perché solo su questa base si può decidere « se nella società esistono o no le condizioni necessarie e sufficienti per una sua trasformazione » (Q. 1583.) e se esistono o no le condizioni per una diffusione di certe ideologie. Per sottolineare l'importanza dei rapporti delle forze sociali, Gramsci ribadiva spesso che occorre conoscere bene e a fondo la « composizione reale » del « popolo-nazione ».

I rapporti delle *forze politiche*, secondo i « diversi gradi della coscienza politica » raggiunti dai vari raggruppamenti sociali, possono essere scissi in tre momenti. « Il primo momento, il più elementare, è quello economico primitivo: un commerciante sente di essere solidale con un altro commerciante, un fabbricante con un altro fabbricante ecc., ma il commerciante non si sente ancora solidale col fabbricante; si sente cioè l'unità omogenea del gruppo professionale, ma non ancora del raggruppamento sociale. » (Q. 457.) Questo, dunque, sarebbe la *coscienza economico-corporativa*. « Un secondo momento è quello in cui si raggiunge la coscienza della solidarietà d'interessi tra tutti i membri del raggruppamento sociale, ma ancora nel campo puramente economico. In questa fase economico-politica, si pone la questione dello Stato, ma sul terreno dell'eguaglianza politica elementare... » (Idem.) e non in modo autentico, politico, non come la pretesa di un nuovo Stato. « Un terzo elemento è quello in cui si raggiunge la coscienza che i proprii interessi 'corporativi' nel loro sviluppo attuale e avvenire, superano la cerchia « corporativa », di raggruppamento economico cioè, e possono e debbono divenire gli interessi di altri raggruppamenti subordinati; questa è la fase più schiettamente « politica » che segna il netto passaggio dalla pura struttura alle superstrutture complesse, e la fase in cui le ideologie germinate precedentemente vengono a contatto ed entrano in contrasto fino a che una sola di esse, o almeno una sola combinazione di esse, tende a prevalere, a imporsi, a diffondersi su tutta l'area, determinando oltre che l'unità economica e politica anche l'unità intellettuale e morale, su un piano non corporativo, ma universale, di egemonia di un raggruppamento sociale fondamentale su i raggruppamenti subordinati. » (Q. 457—8.) Così, i rapporti delle forze politiche sono fondamentali nella società, perché in connessione con essi si pongono i problemi del partito e dell'egemonia. Anzi, Gramsci vede chiaramente anche la loro dipendenza (oggi sempre più attuale) dai rapporti delle *forze internazionali*.

I rapporti delle *forze militari* invece possono diventare « decisivi volta per volta ». (Q. 458.) In questo campo, Gramsci distingue due gradi, due livelli: il momento tecnico-militare e il momento politico-militare. Tutti e due i momenti servono a Gramsci per sviluppare nei *Quaderni*, non indipendentemente da « L'arte della guerra » del Machiavelli, temi fondamentali di scienza politica. I problemi militari fungono, dunque, da *modelli* per risolvere alcuni problemi della lotta politica della sua epoca.

### *Il partito*

Il mezzo più importante della necessaria omogenizzazione ideologico-politica della società italiana che ha la *funzione organizzativa più potente* nei rapporti delle forze differenti, e il partito, che sarebbe — anche come tale — « il moderno Principe ».

<sup>16</sup> Su questo argomento, vedi ancora: L'Introduzione e le note di Carmine Donzelli al volume A. Gramsci: *Noterelle sulla politica del Machiavelli*, Torino, 1981. Piccola Biblioteca Einaudi.

Nel quaderno 13°, scrive: « Il moderno principe, il mito-principe non può essere una persona reale, un individuo concreto, può essere solo un organismo... questo organismo è già dato dallo sviluppo storico ed è il partito politico... » (Q. 1558.) Questo partito avrà la volontà di costruire il nuovo Stato.

Analizzando il partito politico, Gramsci fa l'esame delle differenti forme del partito: il partito popolare, i partiti cristiani, i partiti del centro, i partiti di governo totalitario, i partiti agrari ecc. Tocca anche il tema del rapporto tra il partito delle élites e quello di massa: secondo lui, in tutti e due si prescinde dall'attività politica diretta delle grandi masse popolari. Nel partito totalitario di massa, il popolo non ha altra funzione che esprimere « una fedeltà generica, di tipo militare, a un centro politico visibile o invisibile », idea che sarebbe la « ritraduzione » del pensiero del Croce degli *Elementi di politica*. Scrive Gramsci: « La massa è semplicemente di « manovra » e viene « occupata » con prediche morali, con pungoli sentimentali, con miti messianici di attesa di età favolose in cui tutte le contraddizioni e miserie presenti saranno automaticamente risolte e sanate. » (Q. 1940.) Contro questi tipi di partito<sup>17</sup> c'è bisogno di *partiti organici* che sono le espressioni differenziate degli interessi di determinati gruppi solciali.

Tutti i partiti sono costituiti secondo lui da tre elementi. Un « *elemento diffuso* » che consta « di uomini comuni, medi, la cui partecipazione è offerta dalla disciplina e dalla fedeltà, non dallo spirito creativo ed altamente organizzativo... », un « *elemento coesivo principale* » che « centralizza nel campo nazionale, che fa diventare efficiente e potente un insieme di forze che lasciate a sé conterebbero zero o poco più... », e un « *elemento medio* » che unisce il primo e il secondo elemento, cioè congiunge i diversi livelli del partito. (Q. 1733—34) Questo elemento potrebbe essere identificato, secondo Gramsci, alla burocrazia del partito in senso positivo. Nel caso di ogni partito esiste una determinata connessione tra questi tre elementi che Gramsci chiama « *il teorema delle proporzioni definite* ». (Q. 1626.) Questo teorema determina il funzionamento reale, efficace o inefficace dei partiti e delle differenti organizzazioni: sindacati, commissioni delle fabbriche ecc. Noi riteniamo molto importante l'affermazione di Gramsci in questa nota concernente il *fattore soggettivo*: se esistono le premesse per il funzionamento efficace di un partito che vorrebbe cambiare i rapporti sociali, ciò non avviene se mancano i dirigenti capaci e le masse politicamente educate, il così detto « elemento medio ». « Ci sono astrattamente le premesse, ma le conseguenze non si realizzano perché il fattore umano manca. » (Q. 1627.)

Naturalmente nel seno del partito esiste una divisione tra dirigenti e diretti, tra governati e governanti, ma ciononostante le sedi della formazione dei ceti dirigenti sono i partiti. « Posto il principio che esistono diretti e dirigenti, governati e governanti, è vero che i partiti sono finora il modo più adeguato per elaborare i dirigenti e la capacità di direzione. » (Q. 1753.) I dirigenti devono ottenere che le masse accettino la loro concezione, seguano le loro direttive. Per avere tale risultato, ci vogliono almeno tre premesse: « Dato questo fatto sarà da vedere come si può dirigere nel modo più efficace (dati certi fini) e come pertanto preparare nel modo migliore i dirigenti (e in questo più precisamente consiste la prima sezione della scienza e arte politica), e come d'altra parte si conoscono le linee di minore resistenza o razionali per avere l'obbedienza dei diretti o governati. » (Q. 1752.) Nel rapporto dirigenti e diretti — se vogliamo che questa ditinzione permanga — si devono creare cambiamenti fondamentali, per esempio il superamento del rapporto feticistico fra indi-

<sup>17</sup> È difficilissimo provare, ma secondo noi Gramsci era aiutato a formulare tale immagine del partito totalitario di massa anche dagli esempi tedeschi e russi dell'epoca.



viduo e organizzazione. A tale scopo può arrivare solo un partito di massa, con l'effettiva partecipazione della gente.<sup>18</sup>

In questo senso analizzava e sviluppava il concetto del « centralismo del partito ». Secondo lui il centralismo non esclude che il partito sia democratico ed « organico »: « L'organicità non può essere che del centralismo democratico il quale è un « centralismo » in movimento, per così dire, cioè una continua adeguazione dell'organizzazione al movimento reale...e non si irrigidisce meccanicamente nella burocrazia » mentre il « prevalere del centralismo burocratico nello Stato indica che il gruppo dirigente è saturato diventando una consorteria angusta che tende a perpetrare i suoi gretti privilegi regolando o anche soffocando il nascere di forze contrastanti. » (Q. 1634.) Ma per il partito organico « è questione di vita non il consenso passivo e indiretto, ma quello attivo e diretto, la partecipazione quindi dei singoli, anche se ciò provoca un'apparenza di disgregazione e di tumulto. Una coscienza collettiva, e cioè un organismo vivente, non si forma se non dopo che la molteplicità si è unificata attraverso l'attrito dei singoli: *né si può dire che il « silenzio » non sia molteplicità.* » (Q. 1771. — La sottolineatura è mia.) Così, anche il termine « silenzio » diventa in Gramsci un concetto di scienza politica, il cui contenuto deve essere analizzato attentamente.

Dunque, *l'iniziativa, la partecipazione attiva della gente* è essenziale in certe situazioni, anche perché « quando il partito è progressivo esso funzione ,democraticamente' (nel senso del centralismo democratico), quando il partito è regressivo esso funziona ,burocraticamente' (nel senso di un centralismo burocratico). » (Q. 1692.) E cioè, per Gramsci, il funzionamento democratico del partito è una questione primordiale, e tanto più se si tiene conto che lo scopo finale del partito sarebbe la costruzione di una forza che susciterebbe una nuova ideologia, una coscienza efficace della popolazione, al fine di costruire una nuova società. « L'elemento decisivo di ogni situazione è la forza permanentemente organizzata e predisposta di lunga mano che si può fare avanzare quando si giudica che una situazione è favorevole (ed è favorevole solo in quanto una tale forza esista e sia piena di ardore combattivo); perciò il compito essenziale è quello di attendere sistematicamente e pazientemente a formare, sviluppare, rendere sempre più omogenea, compatta, consapevole di sé stessa questa forza. » (Q. 1588.) Il partito deve e nel futuro dovrà ancora di più continuare ad arrivare a questo punto che Gramsci chiama « la preparazione strategica del teatro della lotta ». (Q. 1119.) Il partito, prima di incominciare una lotta seria, ha il compito di misurare le forze combattenti in confronto e constatare la qualità dello stato spirituale e materiale delle masse attive e delle personalità dirigenti. Tutta questa teoria di Gramsci è adeguata alla sua analisi concreta della situazione italiana, guidata — in contrasto con le correnti dirigenti del Komintern — non favorevole ad una « battaglia definitiva », all'« offensiva » contro il regime capitalista.

### *La volontà collettiva*

Uno dei temi principali del « moderno Principe » sarebbe secondo Gramsci l'indagine della formazione e del funzionamento della volontà collettiva nazionale-popolare.<sup>19</sup> La sua creazione e anche la sua organizzazione si connette strettamente

<sup>18</sup> Tale scopo gramsciano è stato condiviso anche da P. Togliatti che nel suo pensiero e nella sua attività voleva realizzare l'idea del partito di massa democratico. Vedi: Lelio La Porta: *Democrazia e socialismo nell'elaborazione teorica del PCI*. (manoscritto)

<sup>19</sup> Già negli scritti giovanili di Gramsci troviamo l'esigenza della volontà collettiva. Vedi: L. Paggi: *Antonio Gramsci e il moderno Principe*, vol. I. Roma, 1970. Riuniti, e L. Paggi: *Le strategie del potere in Gramsci*, vol. II. Roma, 1984. Riuniti.

con le questioni del partito politico. Si deve avere un partito che — come forza giacobina — farà tutto per suscitare questa volontà collettiva, condizione primaria della formazione dello Stato nuovo. (Q. 1559—60.) La volontà, cioè « la coscienza attiva della necessità storica » può e deve diventare — se è ben organizzata dal partito e dalle altre organizzazioni — *forza motrice* della trasformazione sociale. Da questo punto di vista Gramsci propone di esaminare a fondo l'esempio storico dei giacobini francesi e gli insegnamenti della loro concezione e attività storica. La parte del « moderno Principe » sulla volontà collettiva nazionale-popolare, dunque, dovrebbe trattare per conseguenza anche del problema della *forza* e quello della *violenza*. Nell'Italia dell'epoca questo vuol dire che la volontà collettiva deve essere creata e suscitata dalle grandi masse popolari; non soltanto dagli operai, ma — soprattutto in un paese come l'Italia, dove l'importanza della terra e dei feudi è grandissima — anche dai contadini e da altri gruppi. « Ogni formazione di volontà collettiva nazionale-popolare è impossibile se le grandi masse dei contadini coltivatori non irrompono *simultaneamente* nella vita politica. » (Q. 1560. — la sottolineatura è di Gramsci) La formazione di tale volontà viene sempre contrastata dai gruppi sociali avversari, in questo caso dalle classi tradizionali capitalistiche, perciò *l'idea, l'ideologia* sulla quale si vuole costruire la formazione della volontà collettiva *deve essere ben fondata*. Questo lavoro di preparazione ideologica del terreno spetta al partito. Fin qui, in Italia, l'intenzione di instaurare questa volontà collettiva contro le classi possedenti è sempre fallita: secondo Gramsci adesso tocca al proletariato di riprovare e di formare l'omogeneità del popolo sulla base della teoria marxista come cultura universale che è capace di orientare la lotta per una nuova società.

### *La riforma intellettuale e morale*

Un'altra parte importante del « moderno Principe » si occuperebbe della questione della « riforma intellettuale e morale ». Gramsci già da giovane fermava l'attenzione su questo problema posto per primo da Renan, poi da Sorel e sviluppato in senso idealistico dal Croce.<sup>20</sup> Questo tema diventa il nucleo centrale del suo pensiero soprattutto dopo il tentativo fallito degli operai torinesi del « biennio rosso », quando — sia sul terreno nazionale che internazionale — è stata verificata l'inefficacia del solo esercizio della forza. Non c'è da meravigliarsi se Gramsci nei *Quaderni* pone questo problema ancora con maggior intensità. « Il moderno Principe deve e non può non essere il banditore e l'organizzatore di una riforma intellettuale e morale, ciò che poi significa creare il terreno per un ulteriore sviluppo della volontà collettiva nazionale popolare verso il compimento di una forma superiore e totale di civiltà moderna. » (Q. 1560.) Qui, dunque, questo tema risale esplicitamente a Machiavelli, ed entra in connessione con la formazione della volontà collettiva e del partito politico.

Si potrebbe porre la domanda: come mai un pensatore rivoluzionario come Gramsci parla della necessità di una *riforma*? Gramsci giunge a questa conclusione dopo aver indagato tutta la storia d'Italia. Ha osservato che il popolo italiano non poteva unirsi e si disgregava tanto da non poter formare l'unità nazionale. La causa ne è — a differenza degli altri paesi europei — la mancanza in Italia della Riforma religiosa. Gramsci vorrebbe ottenere una certa *unificazione reale* del popolo italiano, visto che l'unità nazionale è rimasta formale e che — contrariamente a ciò che

<sup>20</sup> A questo proposito vedi la mia monografia: *Az ifjú Gramsci filozófiai fejlődése*; (L'evoluzione del pensiero filosofico del giovane Gramsci). Budapest, 1979. A filozófia időszéri kérdései 37.

diceva il fascismo — negli anni del governo fascista questa unità nazionale popolare è stata organizzata burocraticamente e non derivata dall'iniziativa del popolo. Invece Gramsci propone una riforma che sarebbe l'opera di un movimento di massa. Questo esigerebbe il continuo perfezionamento della preparazione culturale delle masse e la promozione del senso comune. Questa esigenza è democratica, perché non è una riforma delle élites, ma di tutta la popolazione. « In Italia non c'è mai stata una riforma intellettuale e morale che coinvolgesse le masse popolari. Rinascimento, filosofia francese del 700, filosofia tedesca dell'800 sono riforme che toccano solo le classi alte e spesso solo gli intellettuali: l'idealismo moderno, nella forma crociana, è una riforma indubbiamente, ed ha avuto una certa efficacia, ma non ha toccato masse notevoli e si è disregato alla prima controffensiva. Il materialismo storico perciò avrà o potrà avere questa funzione non solo totalitaria come concezione del mondo, ma totalitaria in quanto investirà tutta la società fin dalle sue più profonde radici. » (Q. 515.)

Dunque, uno degli obiettivi di quella riforma intellettuale e morale sarebbe l'abolizione delle differenze finora esistenti fra la classi colte e il popolo-nazione, differenze che aumenta sempre di più fino a divenire un abisso. Questo stato delle cose si rispecchia fedelmente anche nel campo della cultura e dell'arte. « L'assenza di un ordine artistico...è coordinata all'assenza di ordine morale e intellettuale, cioè all'assenza di sviluppo storico organico. » (Q. 2242.) La constatazione della mancanza di uno sviluppo organico della società italiana è *fondamentale*, dato che deriva dall'analisi concreta della situazione italiana e spiega molte impostazioni speciali di Gramsci. Per il fatto che in un paese dove la storia non è diventata organica, cioè non è in stretto rapporto con lo sviluppo economico, storico e culturale, i problemi sociali si pongono in modo del tutto diverso che in un paese (come per esempio la Francia) dove la storia era organica.<sup>21</sup>

Gramsci nelle sue note carcerarie costruisce un rapporto diretto e indispensabile fra lo sviluppo organico della società e la necessità della riforma intellettuale e morale. Esiste un nesso reciproco, dialettico fra di loro: solo in base a uno sviluppo storico organico può nascere una coerente riforma, e viceversa, una riforma ben fondata e diffusa può aiutare a costituire l'organicità della società. In mancanza dello sviluppo organico della società — come dimostra il caso della Russia e dell'Ungheria — il lavoro deve essere iniziato, come diceva Lenin, « dall'altro lato », cioè con il formare l'unità culturale della popolazione.

Ma Gramsci è pienamente consapevole del fatto che una riforma intellettuale e morale non può avvenire indipendentemente dagli altri fattori della società e soprattutto dalla sfera dell'economia. Alla domanda « può esserci riforma culturale e cioè elevamento civile degli strati depressi della società, senza una precedente riforma economica e un mutamento nella posizione sociale e nel mondo economico? » Gramsci risponde con un no. « Perciò una riforma intellettuale e morale non può non essere legata a un programma di riforma economica, anzi il programma di riforma economica è appunto il modo concreto con cui si presenta ogni riforma intellettuale e morale. » (Q. 1561.) Gramsci giunge così a formulare una tesi essenziale, ma non resce ad elaborare il problema, cioè a dimostrare se la riforma economica sia o no in un rapporto diretto o indiretto con la sfera della riforma culturale. Ma anche in questo caso si può costatare come Gramsci, pur non trascurando la

<sup>21</sup> In questo senso esiste un forte parallelo fra l'Italia e l'Ungheria, cosa che spiega in parte anche l'attualità del pensiero gramsciano in Ungheria.

base economica del cambiamento sociale, parte dalla sfera delle sovrastrutture quando tratta di problemi socio-politici.

Quale è l'elemento comune e l'elemento discorde nel momento della riforma intellettuale e morale e in quello della volontà collettiva? È elemento comune in tutti e due il partito politico: anche la riforma è condotta dal partito. L'elemento discorde è dato dal fatto che mentre il primo elemento vuole far valere il momento della cultura e dell'unificazione intellettuale come presupposto di qualsiasi sorte di consenso, il secondo mette in evidenza l'importanza del momento della forza, del « giacobinismo ».<sup>22</sup> Dunque, in questi due termini Gramsci riassume l'insegnamento preso dal *Principe* del Machiavelli, secondo il quale — nella lettura di Gramsci — si deve mettere in evidenza ambedue i momenti: quello della forza e quello del consenso. « Il Machiavelli studia solo le questioni di grande politica: creazioni di nuovi Stati, conservazione e difesa delle nuove strutture: questioni di dittatura e di egemonia su vasta scala, cioè su tutta l'area statale. » (Q. 970.) Vale a dire, Gramsci tiene sempre presente la metafora del *Principe* (capitolo XVIII.), in cui Machiavelli parla del « Chirone Centauro », « mezzo bestia e mezzo uomo », da cui il Machiavelli deduce che « Dovete adunque sapere come sono due generazioni di combattere, l'uno con le leggi, l'altro con la forza: quel primo è proprio dello uomo, quel secondo è delle bestie: ma, perché el primo molte volte non basta, conviene ricorrere al secondo. »<sup>23</sup> L'interpretazione di Gramsci parte invece dal lato opposto, anche per contrapporre (pure contro le interpretazioni esagerate che unilateralmente trascuravano l'altro elemento, cioè « le leggi ») il consenso alla forza e alla violenza dell'epoca. Gramsci accetta l'osservazione del Russo, suo professore all'Università di Torino, e aggiunge ancora che nel *Principe* non mancano « gli accenni al momento dell'egemonia e del consenso accanto a quelli dell'autorità o della forza. » (Q. 1564.) In una altra nota, parla esplicitamente della « doppia natura del Centauro machiavellico, ferina ed umana, della forza e del consenso, dell'autorità e dell'egemonia, della violenza e della civiltà, del momento individuale e di quello universale (della « Chiesa » e dello « Stato »), dell'agitazione e della propaganda, della tattica e della strategia ecc. » (Q. 1576.) Questa è già un'interpretazione storicistica del *Principe* del Machiavelli che serve la lotta politica della classe operaia. Per Gramsci, la forza (la dittatura, la coercizione) e il consenso (l'egemonia) non sono solo mezzi per la lotta delle classi opposte, ma anche e soprattutto mezzi per conquistare l'organizzazione più potente della società, cioè lo Stato.

### *Lo Stato e la « società civile »*

Gramsci, dunque, è profondamente convinto che si può ottenere il processo di omogeneizzazione della società, cioè creare l'indispensabile « coscienza storica autonoma » (Q. 1033.), nei modi seguenti: o con la forza o con i mezzi della persuasione. Da questa sua convinzione deriva la *modificazione* del concetto di Stato comunemente accettato dalla letteratura marxistica che identifica lo Stato con la sua funzione coercitiva. Questa tesi del marxismo classico è stata elaborata da Lenin nello *Stato e rivoluzione* e divulgata e volgarizzata largamente fra i bolscevichi negli anni venti. Invece, secondo Gramsci, nella società si deve distinguere lo Stato, inteso come apparato coercitivo, mezzo della violenza che intende formare la volontà collettiva

<sup>22</sup> Sul nesso forza — consenso, vedi: John Hoffmann: *The Gramscian Challenge. Coercion and Consent in Marxist Political Theory*, Oxford, 1984. Basil Blackwell Publishers.

<sup>23</sup> Niccolò Machiavelli: *Il Principe*, Milano, 1980. Rizzoli, pp. 155—156.

popolare nazionale, dalla « società civile » — termine preso dalla tradizione teorica della filosofia classica tedesca — intesa questa come elemento del consenso e dell'egemonia che organizza e mette in valore la riforma intellettuale e morale. Forse in questi pensieri gramsciani culminano tutte le riflessioni dei *Quaderni* su « moderno Principe ». <sup>24</sup>

Che tipo di rapporto esiste tra lo Stato e la società civile »? C'è una differenza fra di loro: lo Stato è identico alla società politica, e la « società civile » è la parte privata della società. Ma la separazione delle due sfere non è, e non può essere, mai completa. La « società civile » non può essere mai completamente apolitica, dove esistono solo organizzazioni private come la scuola, la Chiesa ecc., perché neanche esse sono prive dalla politicità. La differenza fra lo Stato e la « società civile » non è organica, ma solo metodologica, come dimostra lo stesso Gramsci. (Q. 1590.) Cioè, certe volte le due sfere della società coincidono in parte. Anzi, lo Stato e la « società civile » sono ugualmente interessati nella omogeneizzazione della società. Ma questo processo di omogeneità non vuol dire uniformità, ma proprio il contrario: *molteplicità*, come vedremo ancora. Il metodo politico della omogeneizzazione è, secondo Gramsci, la « pluralità delle istituzioni ». Così Gramsci divenne il teorico del *pluralismo politico* che, dopo Lenin, voleva conservare nel marxismo e nel movimento operaio la pluralità democratica, anche in forma della concorrenza dei partiti politici. (Q. 815.)

Come, e in quali termini si potrebbe descrivere il rapporto e le differenze delle due sfere? Nel quaderno 6°, Gramsci enumera questi concetti: « forza e consenso, coercizione e persuasione, Stato e Chiesa, società politica e società civile, politica e morale (storia etico-politica del Croce) diritto e libertà, ordine e disciplina... » (Q. 763.) Da questa osservazione, a prima vista non tanto originale — Gramsci cita infatti Guicciardini a tale proposito —, si può dedurre una conseguenza teorica del tutto originale nella storia del pensiero del Novecento. Una società può essere caratterizzata bene dalla quantità e dalla qualità dei rapporti dei differenti termini: se in una data società sono preponderanti la forza, la coercizione, lo Stato, la società politica, la politica, il diritto e l'ordine — il suo Stato è enormemente « gonfiato » e di conseguenza diviene totalmente *instabile*, invece se in una società sono dominanti il consenso, la persuasione, la Chiesa, la società civile, la morale, la libertà e la disciplina volontaria allora il suo Stato è tanto più *stabile*. Cioè, *la stabilità e l'instabilità di uno Stato dipendono in gran parte dall'equilibrio di questi fattori*. Questa tesi importantissima viene espressa così in una nota dei *Quaderni*: « Nella politica l'errore avviene per una inesatta comprensione di ciò che è lo Stato (*nel significato integrale: dittatura+egemonia*)... » (Q. 810—11. — la sottolineatura è mia)

In questo modo si può reinterpretare anche la tesi dell'*estinzione dello Stato* Gramsci infatti dice che col progresso della società le principali funzioni dello Stato (cioè della società schiettamente politica) cominciano a scomparire, e si mettono in prima fila le funzioni della « società civile » che sarebbe la premessa dell'avvento della « società regolata ». Dunque, per Gramsci l'estinzione dello Stato è identica al « riassorbimento della società politica nella società civile ». (Q. 662.) Per raggiungere questa meta *in concreto*, Gramsci sottolinea il momento della « società civile », il consenso, l'egemonia.

<sup>24</sup> Questo non vuol dire che non c'erano dibattiti su questo problema centrale. Anzi, dopo il libro fondamentale di Ch. Buci-Glucksmann (*Gramsci et l'État*, Paris, 1975. Fayard), era Perry Anderson a suscitare un ampio dibattito sul rapporto e sul significato dello Stato e « società civile » nel suo libro: *The Antinomies of Antonio Gramsci*, uscito prima nel New Left Review, 1976—1977. n. 100. pp. 6—71.

Lo strumento più efficace dell'omogeneizzazione della società è, secondo Gramsci l'egemonia del proletariato. L'egemonia che in questo senso significa il ruolo dirigente, il sopravvento del gruppo fondamentale su tutta la popolazione, nel campo intellettuale, morale e politico. Gramsci assume questo termine dalla tradizione del bolscevismo (e direttamente da Lenin), e ne fa un uso differente.<sup>25</sup>

Pur insistendo sul momento dell'egemonia, Gramsci non la scinde mai dall'altro lato, dalla dittatura. Per la stabilità di uno Stato ritiene utile e necessario l'applicazione costante dell'egemonia, ma insieme con l'uso della forza. Così, con l'egemonia un gruppo sociale riesce a formare, a modificare lo sviluppo spontaneo e oggettivo della realtà sociale. Gramsci dimostra che l'egemonia è strettamente legata alla sfera dell'economia: « se l'egemonia è etico-politica, non può non essere anche economica, non può non avere il suo fondamento nella funzione decisiva che il gruppo dirigente esercita nel nucleo decisivo dell'attività economica. » (Q. 1591.) Si costituisce l'egemonia del gruppo dirigente su tutta una serie di gruppi subalterni. Così, nella formazione e nella conservazione dell'egemonia hanno un ruolo decisivo i partiti politici, le istituzioni private della « società civile » e gli intellettuali che svolgono le loro funzioni in ogni sfera della società. E poi, l'affermazione di Gramsci, secondo la quale l'egemonia una volta conquistata deve essere conservata e sempre rinnovata, è fondamentale nella teoria politica marxista.

### La rivoluzione

Nelle riflessioni dei *Quaderni*, Gramsci congiunge la trasformazione radicale della società non con il processo economico e con la forza, ma con la formazione dell'egemonia. Nella situazione concreta italiana formula l'ipotesi che la conquista del potere da parte del proletariato deve essere preceduta dalla creazione dell'egemonia. Allude all'esempio dei bolscevichi dicendo che dalla tattica d'assalto bisogna passare alla cosiddetta « guerra di posizione », soprattutto nei paesi industrialmente e civilmente più avanzati. Così, la funzione della guerra manovrata si è considerevolmente ridotta in questi paesi: « La stessa riduzione deve avvenire nell'arte e nella scienza della politica, almeno per ciò che riguarda gli Stati più avanzati, dove la « società civile » è diventata una struttura molto complessa e resistente alle « irruzioni » catastrofiche dell'elemento economico immediato (crisi, depressioni ecc.): le super-strutture della società civile sono come il sistema delle trincee nella guerra moderna. » (Q. 860.) Poi continua: « Mi pare che Ilici aveva compreso che occorreva un mutamento dalla guerra manovrata, applicata vittoriosamente in Oriente nel 17, alla guerra di posizione che era la sola possibile in Occidente... » (Q. 866.) Tutto questo è fondato sulla convinzione gramsciana secondo la quale negli anni trenta la situazione nazionale ed internazionale non era favorevole alla rivoluzione proletaria, e perciò prima bisogna prepararsi alla lotta.<sup>26</sup> Naturalmente Gramsci non pensa

<sup>25</sup> Non è scopo di questo saggio la trattazione approfondita di queste categorie di Gramsci. Su di esse — soprattutto sull'egemonia — si scrivono monografie. Tra le più importanti citiamo: L. Gruppi: *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Roma, 1972. Riuniti; i libri già citati di P. Anderson e F. Sanguinetti. Inoltre: Walter L. Adamson: *Hegemony and Revolution*, University of California Press, 1980. Berkeley and Los Angeles.

<sup>26</sup> Gramsci continua la sua concezione del 1924, quando — nella sua relazione al Comitato centrale del partito, intitolata *La crisi italiana* — diceva: „Il compito essenziale del nostro partito consiste nella conquista della maggioranza della classe lavoratrice, la fase che attraversiamo non è quella della lotta diretta per il potere, ma una fase preparatoria, di transizione alla lotta per il potere, una fase insomma di agitazione, di propaganda, di organizzazione.” In: A. Gramsci: *La costruzione del partito comunista 1923—1926*, Torino, 1971. Einaudi p. 37.

che questo principio fondamentale dovrebbe essere generalizzato come il modello della lotta di classe per l'Occidente: l'inizio della lotta dipende in gran parte dalle circostanze della situazione concreta. Ma con l'elaborazione della tattica della « guerra di posizione » Gramsci ha arricchito notevolmente la teoria politica marxista. Soprattutto per quanto riguarda i cosiddetti « cambiamenti molecolari » che si verificano *prima* della presa del potere. Gramsci segue con molta attenzione non solo il momento della rivoluzione, ma il *processo di accumulazione dei problemi socio-politici* che determinano lo scoppio della rivoluzione (Q. 1767.), modificando « progressivamente la composizione precedente delle forze ».

### *La rivoluzione passiva*

Questa fase delle modificazioni molecolari è chiamata da Gramsci « rivoluzione passiva ». In questo periodo della lotta, la classe subordinata deve emanciparsi dalla classe dominante e diventare lei stessa *dominante e dirigente*. In certe situazioni, per esempio nel caso del fascismo e dell'americanismo (e anche del totalitarismo) questo cambiamento avviene solo molto lentamente, perché lo Stato opprime ogni iniziativa della classe subordinata. Ma anche in questa situazione della guerra di posizione, si deve pensare alla *conquista radicale del potere*, ma — e Gramsci ne è consapevole — anche in situazioni favorevoli questo processo di « cambiamenti molecolari » può essere molto lungo, può essere un *lungo processo di transizione*, chiamato dallo stesso Marx nella *Prefazione* « eine Epoche sozialer Revolution ». Ma Gramsci è altrettanto consapevole della necessità di dover ritornare — una volta preparato il terreno — alla soluzione violenta, dittatoriale, se la situazione lo rende necessario. Ma la violenza — ripete anche questa volta — non risolve da sé i problemi sociali, ci vuole anche la volontà di dirigere le masse, ci vuole *l'egemonia*, prima e anche dopo la rivoluzione.

### *III. Gramsci: « lo scienziato della politica » e « il politico in atto »*

In queste note dei *Quaderni* Gramsci si presenta — usando la sua distinzione (Q. 1577.) — come « scienziato della politica » e insieme come « politico in atto ». Infatti, nelle sue analisi teoriche che costruiscono un blocco, si nasconde il politico in atto, anche nel carcere. Il motivo delle sue riflessioni teoriche sui principi della filosofia e della teoria politica è quasi sempre la ricerca di una politica che conduca al di là del capitalismo, e soprattutto al di là della sua forma verificatasi in Italia: il fascismo. Gramsci si serviva della tradizione italiana della scienza politica, del Machiavelli, del Labriola, e della tradizione del marxismo internazionale, dei bolscevichi per lo scopo pratico di lottare contro il regime fascista, di cercare le vie e i metodi del rilancio del movimento operaio e contadino italiano. Questo fatto spiega il perché analizzasse così a fondo il fascismo italiano, e come diceva lui: « il nuovo assolutismo », cioè lo stalinismo nascente. (Q. 1743.) Gramsci dimostra nelle sue analisi che, malgrado i risultati fittizi, esiste in Italia una profonda crisi economica, politica, intellettuale e morale. Questa è una delle cause del terrore fascista. « È certo che oggi si è infiltrato un elemento 'terroristico' che non esisteva nel passato, di terrorismo materiale e anche morale, che non è sprezzabile. » (Q. 1764.) Gramsci poi analizzava i momenti che aiutano a mantenere anche ideologicamente il potere fascista: il culto della tradizione, il consolidamento del Partito Popolare, la Chiesa, l'avanzamento della scolastica e del modernismo, il corporativismo, ecc. Gramsci

constata che il rafforzamento della coscienza nazionale nel regime fascista è soltanto esteriore e formale. (Q. 1695.) Sull'esempio del giovane Marx ed Engels, vorrebbe tracciare l'immagine dell'« *ideologia italiana* » per poter condurre poi — avendo già questa coscienza — la lotta per la società nuova.

Purtroppo, questo suo tentativo di fare « una nuova sintesi » filosofica e di scienza politica non poteva essere condotto a termine: prima di poter sintetizzare tutto il materiale dei *Quaderni*, Gramsci muore. Così, abbiamo a nostra disposizione *solo gli elementi* di questa « nuova sintesi », elementi che ci aiutano, anche oggi, a ripensare la sua impostazione ed insieme ad essa, la nostra situazione di oggi, *l'attualità del suo pensiero*.

Szabó Tibor

## POLITIKA ÉS FILOZÓFIA GRAMSCI BÖRTÖNFÜZETEIBEN

### II.

#### EGY „ÚJ SZINTÉZIS” ELEMEI

A tanulmányban a szerző folytatja az első részben megkezdett elemző munkáját, amely során a *Börtönfüzetek* filozófiai és politikaelméleti fogalmait kívánja rekonstruálni és értelmezni.

A szerző szerint Gramsci tudatosan törekedett Labriola koncepciójának segítségével megújítani a filozófiát, Machiavelli jegyében pedig a politikaelméletet. A filozófiai szintézis a kultúra, az értelmiség és az alap és felépítmény újszerű felvetésén alapul. A politikaelméleti szintézis a gondolkodás történetében mind ez idáig szinte egyedülálló koherenciával fogalmazza meg az erőviszonyok, a történelmi blokk, a párt, a szubjektív tényező, a kollektív akarat, a szellemi és erkölcsi reform, az állam, a polgári társadalom, a hegemonia kérdését.

Teljesítménye elsősorban Lukács Györgyével hozható összefüggésbe, amiről a szerző más tanulmányaiban írt.



VON FERENC SIMON

## IDEALISTISCHE UND MATERIALISTISCHE VERGEGENSTÄNDLICHUNGSTHEORIE

(Beiträge zur Arbeitstheorie von Hegel und Marx)

Die Arbeit als Reproduktionsprozeß des menschlichen Lebens, als „Urform“ dessen bildet sowohl bei Marx als auch bei Hegel das Grundmoment ihrer Gesellschaftsontologien.

Es scheint diese Aussage trivial zu sein. Die paradoxe Tatsache, daß man aus ähnlichem Ausgangspunkt zu verschiedenen Schlußergebnissen gelangen kann, erwächst aus einem spezifischen Element des theoretischen Verhältnisses von Hegel und Marx. Es wird allgemein anerkannt, daß die Arbeit in beiden Gesellschaftsontologien ein grundlegendes Fundament ist, daß die Grundbestimmungen des gesellschaftlichen Seins — wie Subjekt-Objekt-Verhältnis, Praxis, Vermittlung, Werden, Wert, Geschichtlichkeit usw., — sowohl bei Hegel als auch bei Marx aus dem Arbeits-Begriff entwickelt werden. Es ist aber auch unstreitig, daß die Arbeit bei Hegel eine Grundform des sich selbst von ihm selbst vermittelnden Seins ist, bei Marx dagegen ist sie „der ontologische Motor der gegenständlichen Wirklichkeitsaneignung“ (Lukács).

Freilich handelt es sich hier nicht darum, daß man auf Grund eines identischen Prinzips auch zu gegensätzlichen Folgerungen gelangen kann. Der Hegels Arbeitsbegriff hat in sich infolge des identischen Subjekt-Objekt-Verhältnisses ein falsches Element, das von vornherein unmöglich macht, daß man die beiden Theorien als identische deuten kann.

Hegels Philosophie bringt im Rahmen der Geschichte der Philosophie eine ontologische Wendung zustande, als er an die Stelle des erkennenden Subjekts ein tätiges, geschichtliches Subjekt stellt.

Hegel übertrifft die Vorgänger insofern, daß er — auf Grund der Akzeptierung der Erfahrungen von industrieller Zivilisation und bürgerlicher Revolution — in den Mittelpunkt der gesellschaftsphilosophischen Untersuchung die menschliche gegenständliche Tätigkeit stellt. Er gelangt zur Einsicht, daß die Arbeit die Gegenständlichkeit, Gesellschaftlichkeit, Geschichtlichkeit schafft, und daher macht er die Arbeit zum zentralen Moment der Gesellschaftsontologie. Über den Vorgängern geht Hegel dadurch, daß er den Menschen als Subjekt des Arbeitsprozesses, als die „subjektivische Arbeit“ erfaßt; d. h. als ein solches Wesen, das mittels der Vergegenständlichung seiner wesentlichen Kräfte, der Entstehung eines dynamischen Subjekt-Objekt-Verhältnisses eine weltliche Zeit und weltlichen Raum hervorbringt. Bei den früheren Sozialphilosophen, die von der aristotelischen metaphysischen Tradition beeinflußt worden sind, gibt es diese Momente gar nicht. Die Sozialphilosophen, wie Descartes, Denker des Naturrechts, Rousseau, Vico, Fichte, Herder usw., haben an den ethischen Inhalten der aristotelischen „Praxis“, an den Prinzipien der ideellen, selbstzwecklichen in sich selbst befriedigenden Handlungen festgehalten. Und sie sind unfähig gewesen, das moderne „Arbeitslogos“, das auf Grund der Entwicklung

der industriellen Zivilisation zustande gekommen ist, wahrzunehmen, die Wirkung der ökonomischen Revolution, die durch das ganze Sein hindurch bestimmt, zu akzeptieren. Infolge deren sind sie unfähig gewesen, ein solches Arbeitslogos, eine solche moderne Arbeitstheorie auch auszuarbeiten, die auch innerhalb der sowohl theoretischen als auch praktischen Aneignung der Wirklichkeit von Bedeutung gewesen wäre.

In diesen Theorien ist die ontologische Frage nach besonderer weltlicher Stellung von Menschen notwendig ein abstraktes, metaphysisches Problem geblieben, weil die Untersuchung eines Gebietes, mittels dessen man die Eigenart des menschlichen Sein überhaupt herankommen könnte, das heißt die der Praxis, bei ihnen ganz und gar fehlt. Kant beschäftigt sich nicht mit den Fragen der gegenständlichen Wirklichkeit: bei ihm wird die objektive Welt in Klammern gesetzt. Das „Ding an sich“ ist nur ein erkenntnistheoretische-logischer Hilfsatz der Perzeption: Einheit von Subjektivität und Objektivität wird bloß in der Form des Erkennens aber nicht in der des Seins gesetzt. In diesem System gibt es nicht ein ontologisch differenziertes Subjekt-Objekt-Verhältnis, — Verstand und Sinnlichkeit verbinden sich auf ontologisch neutralem Bereich. Daraus folgt, daß Kant die Ökonomie als solche, die nur technisch-praktische Regeln enthält, aus seiner Gesellschaftstheorie voll ausschließt. Und bei Fichte, der aber die Prinzipien der Physiokraten eingehend untersucht, spielt die Wirtschaft in der Totalität des gesellschaftlichen Seins auch keine Rolle.<sup>1</sup> Das bezieht sich auch auf Herder. Obgleich er die Rolle der wirtschaftlichen Tätigkeit innerhalb des gesellschaftlichen Daseins richtig auffaßt, macht er doch diese ökonomischen Kenntnisse in der Ausarbeitung seines sozialphilosophischen Systems nicht geltend.<sup>2</sup>

Hegel ist der erste, der die Folgen aus den Erfahrungen der industriellen Revolution zieht und die moderne Ökonomie philosophisch rezipiert. Hegels Arbeitsbegriff schließt in sich zwei Grundmomente: das gegenständliche Werk-Herstellen und die Sichselbstgleichheit im Anderssein. Diese Elemente als gegensätzliche Grundmotive der „wahren“ und „falschen“ Ontologie Hegels verbinden sich miteinander innerhalb vom hegelschen Arbeitslogos. In dieser Kategorie knüpfen aneinander zugleich das arbeitsteleologische Prinzip der Vergegenständlichung und das formenteleologische Prinzip des selbstgesetzlichen geistigen Daseins an. Bestimmung des „wahren Moments“ der hegelschen Vergegenständlichungstheorie lautet folgendermaßen: „Denn Sein ist das Feste, Gegenständliche; Ich ist die Form der reinen Unruhe, Bewegung oder Nacht des Verschwindens... Seine Unruhe muß das Sich-befestigen, die sich als Unruhe, sich als reine Bewegung aufhebende Bewegung werden. Dies ist die Arbeit. Seine Unruhe wird Gegenstand als befestigte Vielheit, als Ordnung. Die Unruhe wird Ordnung eben dadurch, daß sie Gegenstand wird.“<sup>3</sup>

In dieser hegelschen Erörterung handelt es sich eben um das ontologische Grundsdilemma der jeweiligen Gesellschaftsontologien; um die Frage der Auflösung der Widersprüche zwischen Subjekt und Objekt, sachlichem und ideellem Dasein. In Rahmen der hegelschen Vergegenständlichungstheorie und eben durch den Arbeitsprozeß löst sich der Widerspruch zwischen der teleologischen Setzung und Kausalität, dem geistigen und materiellen Dasein auf. Es wird in der „Phänomenologie“ vielleicht noch plastischer ausgeprägt.

<sup>1</sup> Vgl: I. Kant: Kritik der Urteilskraft. Kritik der praktischen Vernunft. J. G. Fichte: Der geschlossene Handelsstaat.

<sup>2</sup> Vgl: J. G. Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel: Jenaer Realphilosophie. II. (1805—1806). (Hrsg.: J. Hoffmeister) Berlin. 1969. S. 185.

Hegel beschreibt das Verhältnis der Herrschaft zur Knechtschaft so: „(Bewußtsein) ist ferner noch nicht diese allgemeine Auflösung überhaupt, sondern im Deinen vollbringt es sie wirklich; es hebt darin in allen einzelnen Momenten seine Abhänglichkeit an natürliches Dasein auf, und arbeitet dasselbe hinweg... Die Arbeit hingegen ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie (gegenständliche Seite der Sache) bildet. Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zu Form desselben und zu einem Bleibenden, weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbständigkeit hat.“<sup>4</sup>

Ebenso ist es aber bezüglich auf Genese. Am angeführten Ort spricht Hegel nämlich eben über das Entstehen des Menschen aus der natürlichen Umwelt.

Die Arbeit macht den Menschen zum Menschen — ahnt Hegel es. Die Arbeit erschafft die Ordnung der für Menschen seienden Natur, die der in der Persönlichkeit erscheinenden menschlichen Subjektivität, die der Gesellschaft als Konfiguration von Objektivationssystemen. Das gegenständliche Dasein ist das Sein der Ordnung. Es gibt den Gegenstand als Objektivation, als Ergebnis eines zustandebringenden Prozesses, als bewegende Totalität seiner Beschaffenheiten. Die Arbeit ist eine dauernd oszillierende Subjekt-Objekt-Beziehung, eine wechselwirkende Vermittlung von Subjekt und Objekt.

Das gesellschaftstheoretische Novum dieser Erörterungen besteht darin, daß Hegel einen ökonomischen Begriff, nämlich den der „gegenständlichen Werkherstellung“ zur Grundbestimmung seiner Gesellschaftsphilosophie macht. Hegel betont: die Werk werde nicht durch ein transzendentes Formprinzip geschaffen. Das Werk sei kein solches Seiende, zu dem die Bewegung — ontologisch betrachtet — „von außen“ gekommen sei. Der Gegenstand entstehe nicht so, daß die Form mit einer für sich äußerlichen Materie sich vereinige; er sei nicht anderes als „zum Außenwerden“, als Vergegenständlichung der immanenten geistigen Kräfte. Wie es sich vom bisherigen sehen läßt, tritt das Grundcharakteristikum der hegelschen Sozialontologie dann hervor, als Hegel die Momente von Autonomien und Selbstzwecklichkeiten, das Motiv der Selbstgesetzgebung des Begriffs mit dem Begriff der gegenständlichen Werk-Herstellung (der von den modernen Nationalökonomien ausgearbeitet worden ist) verbindet, und als er die dadurch zustandegebrachte Teleologie wie das wesentliche Moment des gesellschaftlichen Daseins aufweist.

Der Geist ist der Spitzbegriff innerhalb des hegelschen Kategoriensystems.

Hegel mag das Urprinzip-Bedürfnis der konventionellen Metaphysiken übersteigen, da er seine Philosophie auf objektivationstheoretische Grundlagen aufbaut. In der hegelschen Gesellschaftsontologie ist der Geist nichts anderes als die selbständige Subjekt-Form eines gesellschaftlichen Seins überhaupt, der durch die metaphysische Form der Arbeit organisiert wird.

Der Geist ist ein solches universelles Subjekt, das sich selbst als Objekt geschichtlich bestimmt, eine solche Substanz, die ihre Substantialität im geschichtlichen Werden erreicht. Da Hegel den Geist für eine „Bewegung des sich selbst Setzen“ oder ein „mit sich selbst Vermittlung ihres Anderswerdens“ hält, mag er die Widersprüche zwischen Wissen und Sein, Subjekt und Objekt dialektisch auflösen. Gleichzeitig trennt Hegel aber voneinander bei beide übrigens sich einander bedingende Momente der Arbeit — nämlich das Moment der Vergegenständlichung und Aneignung —, und er legt den Ton ontologisch auf das immer mehr zu geistig werdende Aneignungsmoment. Wodurch es aber möglich wird, daß die Formteleologie über die Arbeitsteleologie hin wächst. Diese Bewegung wird von Hegel in der „Phänomeno-

<sup>4</sup> G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes. Akademie Verlag Berlin. 1964. S. 148; S. 149.

logie“ und der „Jenaer Realphilosophie“ dargestellt. In diesen Schriften stellt Hegel den Vorgang dar, in dem die Substantialität von der Seite der Sachlichkeit auf die der Idealität immer mehr hinübergekommen ist. „Das Tun verändert nichts und geht gegen nichts; es ist die reine Form des Übersetzens aus dem Nichtgesehenwerden in das Gesehenwerden, und der Inhalt, der zu Tage ausgebracht wird und sich darstellt, nicht anderes, als was dieses Tun schon an sich ist“ — sagt Hegel, als er mit jenem „ontologischen Umbau“ anfängt.<sup>5</sup>

Hegel braucht — um das ideell, also identische Subjekt-Objekt-Verhältnis herzustellen — jenen idealen, also unwirklichen Fall der Vergegenständlichung, in dem der gesetzte Zweck und das verwirklichte Ergebnis miteinander vollständig zusammenfallen. Diese Forderung erfüllt sich in der Theorie der „Sache selbst“.

Hegel schreibt: „Das Werk ist die Realität, welche das Bewußtsein sich gibt.“ Dann setzt er fort: „Betrachten wir jedoch den Inhalt dieser Erfahrung in seiner Vollständigkeit, so ist er das verschwindende Werk... Das wahre Werk ist nur jene Einheit des Tuns und des Seins, des Wollens und Vollbringens... Diese Einheit ist das wahre Werk; es ist die Sache selbst, welche sich schlechthin behauptet und als das Bleibende erfahren wird, unabhängig von der Sache, welche die Zufälligkeit des individuellen Tuns als eines solchen, der Umstände, Mittel und der Wirklichkeit ist.“<sup>6</sup> Es ist aber ersichtlich: die Sache selbst ist kein Ding sondern das geistige Wesen eines Dinges; es ist ein um seinem sachlichen Inhalt gebrachtes geistiges Werk. Hegel muß das Anderssein für Anderssein des Bewußtseins; für eine wesentlich geistige Wirklichkeit halten, um die „Sichselbstgleichheit im Aderssein“ als Grundprinzip seiner Gesellschaftsontologie zu setzen.

Dieses Verfahren zieht nach sich aber schwere Folgen. Einerseits: insoweit die geistige Aneignung gegen der Vergegenständlichung ein Übergewicht bekommt, wird das Subjekt-Objekt-Verhältnis eigentlich (wie Adorno es bemerkt) zum Subjekt.<sup>7</sup>

Hegels Geistsbegriff läßt uns nicht in Zweifel darüber: „Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit Subjekt, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens, oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist... Nur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst — nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbare als solche — ist das Wahre.“<sup>8</sup>

Andererseits: der hegelsche Vermittlungsbegriff ist nicht rein ontologischer.

In einer realen Ontologie ist die Vermittlung nichts anderes als die zur Totalität vereinheitlichende Form der Wirklichkeitselemente. Innerhalb der Wirklichkeit haben alle besonderen Widersprüche eigene besondere Vermittlungsformen.

Bei Hegel hat die Vermittlung eine universelle onto-logische Form, die den Anforderungen einer logischen Schlußfolgerung entspricht.

In einer realen Ontologie kommt ein Widerspruch und damit ein neues Gebilde infolge der unendlichen Reihen von Negationen zustande; bei Hegel setzt das Formgesetz der Triplizität Grenzen für freie Bewegung der Wirklichkeit. In einer realen Ontologie ist die Richtung der Vermittlung nicht eine notwendig positive wertbestimmte. Bei Hegel schreitet die Verwicklung allemal zur ontologisch höheren Seinsform, zur geistigen Vollentfaltung fort.

Wenn Hegel die objektive Dialektik von Gegensätzen mit der Methodologie

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel: a. a. O. S. 294. f.

<sup>6</sup> G. W. F. Hegel: a. a. O. S. 293. f.

<sup>7</sup> Th. W. Adorno: Aspekte. In: Drei Studien zu Hegel. Frankfurt/M. 1963. S. 25. ff.

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel: a. a. O. S. 20.

des aufgelösten Widerspruchs ersetzt, wird seine Vermittlungskategorie zum Grundmoment der logischen Versöhnung von Gegensätzlichen.

Ferner: jene ontologische „Verschiebung“ wird natürlich auch auf das Verständnis der wirklichen ontologischen Rolle der Arbeit zurück. Realistischer ist die Arbeit ein Vermittler des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur, gleichzeitig — wie Marx es bemerkt — ist sie selbst „nur die Äußerung einer Naturkraft, der menschlichen Arbeitskraft.“<sup>9</sup> Hegel läßt den gegenständlichen Körper der Arbeit (und was dasselbe heißt: das ontologische Grundcharakteristikum deren) verschwinden, wenn er sie als eine phänomenologische Gestalt des Geistes definiert. „Falsch aber wird der Idealismus — schreibt Adorno tiefsinnig —, sobald er die Totalität der Arbeit in deren Ansichsein verkehrt, ihr Prinzip zum metaphysischen, zum actus purus des Geistes sublimiert und tendenziell das je von Menschen Erzeugte, Hin-fällige, Bedingte samt der Arbeit selber, die ihr Leiden ist, zum Ewigen und Rechten verklärt.“<sup>10</sup>

Hegels große theoretische Leistung besteht darin, daß er die Ergebnisse der bürgerliche Ökonomie philosophisch rezipiert hat. Die ökonomischen Kategorien werden aber innerhalb der idealistischen Objektivationstheorie metaphysisch umgebildet, und wandeln sich zur ideologischen Form einer zu immer geistiger werden: menschlichen Tätigkeit um. Wenn man fragt es nun, warum Hegel das Objekt „desobjektiviert“, warum er die Sachlichkeit der Idealität gegenüber ontologisch degradiert, warum er die vernünftigen Sachen den sachlich-wirklichen Gegenständen ontologisch vorzieht, — kann die Antwort nicht bezweifelt werden. Hegel ist es bewußt, daß die Vermehrung des materiellen Reichtums in der seienden Welt der „bürgerlichen Gesellschaft“ nur die Entfremdung steigert. Da er bezüglich der Aufhebung der sachlichen Entfremdung auf kein reelles Medium stößt, kehrt sich er zu ideellen Vermittlern hin. Er hofft darauf, daß das totale Erkennen der Welt, die allseitige Mobilisierung der Kenntnissen zugleich auch die soziale Fremdheit der Gegenstände aufhebe, die Welt für Menschen auch zu „wohnbar“ mache.

Oder an anderer Seite: Hegel erwartet von den auf politischen Kenntnissen beruhenden Gesetzen, vom „vernünftigen Staatsrecht“, die soziale Ungerechtigkeit zu beseitigen oder mindestens zu vermindern. Auf diesen Gebieten tritt aber die sachliche Tätigkeit in den Hintergrund.

Bei Marx ist es umgekehrt. Eben in diesen Gebieten tritt die sachliche Tätigkeit in den Vordergrund. Lukács betont: in der marx'schen theoretischen Entwicklung sei die philosophisch entscheidende Wendung dann zustande gekommen, als Marx den logisch-ontologischen Idealismus des Hegels übersteigend die Umrisse einer materialistischen geschichtlichen Ontologie skizziert habe.

Dieser Gedanke gibt den methodologischen Ausgangspunkt zur Vergleichung der Vergegenständlichungstheorien von Hegel und Marx, zur Darstellung der Grundmomente der Marx'schen Arbeitstheorie. Marx versucht das Grundcharakteristikum des gesellschaftlichen Seins und damit die Beschaffenheiten der Arbeit innerhalb der Rahmen einer allgemeinen materialistischen Ontologie zu untersuchen. Für Marx deshalb ist es evident, daß die Substantialität der Natur, die sachliche Objektivität des Objekts durch die Arbeit noch nicht aufgehoben, ganz allein modifiziert werden kann.

<sup>9</sup> K. Marx: Kritik des Gothaer Programms. Marx—Engels—Werke. Band 19. Berlin. 1962, S. 15.

<sup>10</sup> Th. W. Adorno: a. a. O. S. 35.

Marx' theoretischer Ausgangspunkt ist die Klärung seines Verhältnisses selbst zu Hegel.

Die Untersuchung fängt Marx mit der des Arbeitsbegriffs an. „Das große an der Hegelschen „...Phänomenologie“... und ihrem Endresultate... ist also einmal, daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der Arbeit faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner eignen Arbeit begreift.“<sup>11</sup>

Als Marx die hegelsche Bestimmung der Arbeit als eine der geistigen Arbeit interpretiert, erfaßt er sofort das wesentliche: bei Hegel sei die „geistige Arbeit“ nichts anderes als die Arbeit des Geistes, als innerliche Selbstbewegung des identischen Subjekt-Objekts, oder was dasselbe heißt; eine Sichselbstgleichheit im Anderssein. Nach Marx begeht Hegel einen ontologischen Fehler, als er ohne weiteres die Sachlichkeit selbst für eine entfremdete Seinsform hält.

Dieser einseitige Sachlichkeitsbegriff zieht nach sich auch die Einseitigkeit der hegelschen Aneignungstheorie. Marx sagt: die Aneignung eines Gegenstandes zieht sich — wenn man es von der materiellen Seite nimmt — immer innerhalb bestimmter Gesellschaftsform, bestimmten Produktionsverhältnissen voll. Hegel aber, der vom allgemeinen Begriff der Arbeit auf besonderen Begriff derselben nicht fortschreitet, nimmt es nicht von der materiellen Seite; in Bezug der Aneignung bei ihm kommen nur die objektivierten, geistigen Kräfte in Betracht.

Marx versucht die hegelsche Auffassung der Vergegenständlichung-Aneignung gesellschaftlich-geschichtlich zu konkretisieren und die theoretische Einseitigkeit dadurch zu überwinden. Bei Hegel hat sich die Arbeit entscheidend auf die Subjektivität des Subjekts, auf innere, wesentliche Kräfte der Menschen gerichtet, bei Marx umgekehrt: richtet sie sich auf den Gegenstand, die Natur, die Reproduktion des menschlichen Lebens, — auf den ontologischen Status des Gegenstandes. Freilich handelt es sich nicht darum, daß es nicht auf für Marx der Mensch in Verfolg seiner Untersuchungen den Ausgangspunkt gäbe. Dieser Mensch ist nicht jedoch das Subjekt abstrakter wesentlichen Kräfte, sondern — dabei daß er auch selbst ein gegenständlich-wirkliches Seiendes ist — ein gegenständliche Verhältnisse erzeugendes und aneignendes, aber von denselben auch umgrenztes Subjekt.

Das Pfand des Fortschreitens zur Ausarbeitung einer materialistischen Ontologie ist die Definierung des bestimmten Begriffs der Arbeit. Bei Marx bedeutet das Untersuchen der bestimmten Art des Gegenstandes innerhalb des Entfremdungsproblems auf diesem Weg den ersten Schritt.

„In der praktischen wirklichen Welt kann die Selbstentfremdung — sagt er — nur durch das praktische, wirkliche Verhältnis zu andern Menschen erscheinen... Die Entäußerung des Arbeiters in seinem Produkt hat die Bedeutung, nicht nur, daß seine Arbeit zu einem Gegenstand, zu einer äußern Existenz wird, sondern das sie außer ihm, unabhängig, fremd von ihm existiert und eine selbständige Macht ihm gegenüber wird, daß das Leben, was er dem Gegenstand verliehn hat, ihm feindlich und fremd gegenübertritt.“<sup>12</sup>

Marx meint: wenn die objektivierten wesentlichen Kräfte des Menschen nur als äußerlich-fremde Kräfte erscheinen mögen, kommt es nicht auf die gegenständliche

<sup>11</sup> K. Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. (1844) IN: Marx—Engels Werke Ergänzungsband. Schriften bis 1844. Erster Teil. Dietz Verlag. Berlin. 1968. S. 574.

<sup>12</sup> K. Marx: a. a. O. S. 512.

Gestalt des Dings sondern auf bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse an. Bestimmter Produktionsverhältnisse wegen ist es, daß die wesentlichen Kräfte und ihre sachlichen Gestalten gesellschaftlich voneinander getrennt werden.

Als Marx den Ton auf die gesellschaftliche Art der Arbeit legt, lokalisiert er schon entsprechend auch den ontologischen Status des Gegenstandes.

Einerseits: der Gegenstand sowohl in seiner entfremdeten Gestalt als auch in entfremdeter Form sich selbst sei Vergegenständlichung der wesentlichen Kräfte. Andererseits: unter bestimmten sozialen Verhältnissen sei auch nicht die gegenständliche Seinsart das, was für den Gegenstand entfremdete Art gebe, die der Entwicklung der wesentlichen Kräfte und ihren freien Vollentfaltungen Einhalt gebiete.

Wie Marx sagt: „... Die Geschichte der Industrie und das gewordne gegenständliche Dasein der Industrie (ist) das aufgeschlagne Buch der menschlichen Wesenkräften... In der gewöhnlichen, materiellen Industrie (— die man ebensowohl als einen Teil jener allgemeinen Bewegung fassen, wie man sie selbst als einen besonderen Teil der Industrie fassen kann, da alle menschliche Tätigkeit bisher Arbeit, also Industrie, sich selbst entfremdete Tätigkeit war —) haben wir unter der Form sinnlicher, fremder, nützlicher Gegenstände, unter der Form der Entfremdung, die vergegenständlichten Wesenkräfte des Menschen von uns.“<sup>13</sup>

Der Gegenstand erscheint nur zufolge der nötigen Getrenntheit des Subjekts und Objekts, der privateigentümlichen Aneignung des Gegenstandes wie ein den menschlichen Wesenkräften Gegenübergestelltes. Ebendeswegen fordert Marx die Liquidierung der entfremdeten sozialen Form nicht aber die der Sachlichkeit selbst.

Und mittels dieser Näherung hat Marx den Begriff der Arbeit überhaupt bereits überholt.

Marx formuliert in der Lassale-Polemie plastisch, warum ein Logosfeuer die Dinge nicht bewegen kann, warum es unmöglich ist, innerhalb der Analisisierung der Arbeit vom gegenständlichen Moment deren zu abstrahieren. Desto wichtiger ist es eben diese Marx'sche Bestimmung zu zitieren, weil Marx über die umstrittene Frage des ontologischen Status der Arbeit uns nicht in Zweifel läßt.

„Die Arbeit — erklärt Marx für Lassale — ist nicht die Quelle alles Reichtums. Die Natur ist ebensosehr die Quelle der Gebrauchswerte (und aus solchen besteht doch wohl der sachliche Reichtum!) als die Arbeit, die selbst nur die Äußerung einer Naturkraft ist, der menschlichen Arbeitskraft.“<sup>14</sup>

Marx läßt uns in der Fortführung dieses Gedankens auch nicht in Zweifel darüber, daß diese Naturkräfte nur unter bestimmten wirtschaftlichen Verhältnissen für die Äußerungen des menschlichen Wesens gelten.

„Nur soweit der Mensch sich von vornherein als Eigentümer zur Natur, der ersten-Quelle aller Arbeitsmittel und — Gegenstände, verhält, sie als ihm gehörig behandelt, wird seiner Arbeit Quelle von Gebrauchswerten, also auch von Reichtum.“<sup>15</sup>

Die Mensch-Natur-Beziehung (die Arbeit im allgemeinen) erscheint immer innerhalb bestimmten Gesellschafts- und Produktionsverhältnissen; sie impliziert fortwährend bestimmte Verhältnisse zwischen Menschen, die als Rahmen der menschlichen Tätigkeit von ihrerseits aus die Besonderheit der Arbeit wieder Einfluß hat.

<sup>13</sup> K. Marx: a. a. O. S. 542. f.

<sup>14</sup> K. Marx: Kritik des Gothaer Programms. a. a. O. S. 15.

<sup>15</sup> K. Marx: a. a. O. S. 15.

Die Arbeit erweist sich also als Produktion, als geschichtlich konkrete Form des Vergegenständlichung-Aneignung-Verhältnisses.

Im „Kapital“ darstellt Marx eigentlich den Vorgang, in welchem die Allgemeinheit der Arbeit sich allmählich mit konkreten Bestimmtheiten erfüllt, d. h. sie durch bestimmte Besonderheiten konkretisiert wird.

Marx geht natürlich von den allgemeinen Momenten der Arbeit aus: „Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Menschen und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte... setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen.“<sup>16</sup> Da die Momente der Arbeit überhaupt in allen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam sind, sind sie unabhängig von besonderen Formen des Daseins. Die allgemeine, einfache Elemente der Arbeit sind: Herstellung von Gebrauchswerten, zweckmäßige Tätigkeit, im Objekt (im Produkt, in der Werk) sich auflösende Tätigkeit, usw.

Nachdem Marx den Begriff der Arbeit überhaupt bestimmt hat, stellt er sofort dazu hin: „Diese Bestimmung produktiver Arbeit, wie sie sich vom Standpunkt des einfachen Arbeitsprozesses ergibt, reicht keineswegs hin für den kapitalistischen Produktionsprozeß.“ Beziehungsweise ist es anderswo: „Es könnte daher scheinen, daß, um überhaupt von der Produktion zu sprechen, wir entweder den geschichtlichen Entwicklungsprozeß in seinen verschiedenen Phasen verfolgen müssen, oder von vornherein erklären, daß wir es mit einer bestimmten historischen Epoche zu tun haben, also z. B. mit der modernen bürgerlichen Produktion... Wenn es keine Produktion im Allgemeinen gibt, so gibt es auch keine allgemeine Produktion. Die Produktion ist immer ein besondrer Produktionszweig — ... — oder sie ist Totalität.“<sup>17</sup> Im folgenden versucht Marx, um am angefangenen Weg entlangzugehen, das Verhältnis zwischen dem produktiven Arbeiter und dem sachlichen Bedingungs-system der Produktion zu klären.

„Bei Begriff des produktiven Arbeiters — sagt er — schließt daher keineswegs bloß ein Verhältnis zwischen Tätigkeit und Nutzeffekt, zwischen Arbeiter und Arbeitsprodukt ein, sondern auch ein spezifisch gesellschaftliches, geschichtlich entstandenes Produktionsverhältnis...“<sup>18</sup> Der Marx'schen Theorie nach also vollzieht sich der Stoffwechsel des Menschen mit der Natur immer innerhalb einer konkreten Produktionsweise. Marx ist nur infolgedessen imstande, die konkrete Analysierung der (bürgerliche) Gesellschaft vorzunehmen, den wahren Grund der gesellschaftlichen Entfremdung und der Freiheitlosigkeit zu bezeigen. Die von Hegel angeregte ontologische Wendung, das heißt, daß das arbeitsteologische Prinzip im Rahmen der gesellschaftsontologischen Untersuchung in Zentrum gekommen ist, wird — und zwar unter dem Sinn der hegelschen „Aufhebung“ — von Marx weitergeführt.

Dieses Weiterführen, wie es sich auf Grund der bisherigen Erörterungen sehen läßt, hat die Bedeutung, daß die konkretbesonderen Inhalte der Arbeit durch sich aus der gesellschaftlichen geschichtlichen Umwelt herauswickeln werden lassen. Aber dadurch wird die marx'sche Arbeitstheorie betont zur Theorie der Aneignung, zu einer Theorie, die zugleich zur Basis einer wirklichen gesellschaftlichen Praxis werden mag.

<sup>16</sup> K. Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Dietz V. Berlin. 1975. S. 192.

<sup>17</sup> K. Marx: a. a. O. S. 196. (Fußnote); Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. (Rohentwurf) Dietz Verlag. Berlin. 1953. S. 6. f; S. 7.

<sup>18</sup> K. Marx: Das Kapital. a. a. O. S. 532.



Um mit der erwähnten Paraphrase zu sprechen; das Große an der Marx'schen Philosophie und ihrem Endresultat besteht also nicht nur darin, daß Marx das Wesen der Arbeit faßt und den gegenständlichen Menschen als Resultat seiner eignen Arbeit begreift, sondern auch darin, daß er die Bedeutung der Produktion innerhalb des gesellschaftlichen Daseins versteht und darin das Grundmoment der Gesellschaftsverhältnisse im allgemeinen auffaßt.

*Simon Ferenc*

#### IDEALISTA ÉS MATERIALISTA OBJEKTIVÁCIÓS-ELMÉLET

A munka mint az emberi élet termelési folyamata képezi mind Hegel, mind pedig Marx számára a társadalomontológia alapmozzanatát. Persze más és más ontológiai struktúrában.

Hégelnél a középponti mozzanat a „munkalogosz”. Ennek negatív oldala a közvetítés-elem következtetés-mozzanattá alakítása, az elsajátítás-mozzanat legitimációs formává idealizálása: formateleológia.

Marxnál a középponti mozzanat a „munkatélosz”. Az eltárgyasítás—elsajátítás folyamat konkretizálása; a munka a maga társadalmi-történeti különösségében termelésként jelenik meg. A természeti mozzanat megszüntetve megőrződik: az objektum ontológiailag nem értékelődik le.

the first of these is the fact that the  
the second is the fact that the  
the third is the fact that the

## THE SECOND

### THE SECOND OF THE SECOND

the first of these is the fact that the  
the second is the fact that the  
the third is the fact that the

TIBOR SZABÓ

## THE HUMAN BEING AS SUBJECTIVE FACTOR\*

(An ontological approach to Human being)

"To be radical is to grasp the root of the matter. But for man the root is man himself."

Marx

### 1. *Descriptive and normative modes of analysis*

The approach to the human being, by which is meant the most complex fact and process of reality, can be many folded. As a subject, it can be regarded from natural, physiological or socialhistorical viewpoints, approached from angles of social consciousness, or viewed from ethical, religious or philosophical aspects.

Within the philosophical approach, two analytical modes can be differentiated: one describing the alienation, deprival and emptiness of human being, while the other — having separated the subject from history — formulates postulates concerning it in an abstract way, starting from the notion of human being. The recognition and segregation of descriptive and normative analysis indicates an important task for research.

### 2. *Description of Human being in contemporary French Philosophy*

Looking at some examples more closely, a dominance of descriptive analysis can be seen in philosophical writings. This process started with structuralism whose representatives generally give man a very unimportant role in history. Let us just recall a few examples which express the general tendency represented by certain philosophical trends in connection with the human being.

Claude Lévi-Strauss in his important — and as regards structuralism — basic work *La pensée sauvage* maintains that "l'histoire n'est pas liée à l'homme"<sup>1</sup> and also that it is a myth that man plays a "rôle d'agent historique"<sup>2</sup> an assertion also made by J.-P. Sartre. Consequently, man does not play a part in history, the essence of which is described with the help of natural laws in preference to the process taking place as a result of human action. The same thesis of Lévi-Strauss can be found again within marxism in the 70s when Louis Althusser in his paper *Réponse à John Lewis* puts forward his proposition of "theoretical anti-humanism". Opposing the huma-

\* This paper was accepted for poster presentation at the XVIIIth World Congress of Philosophy, held in Brighton, August 1988. Due to financial reasons, however, the author could not travel to Great Britain, and could not discuss it with the participants of the Congress.

<sup>1</sup> Claude Lévi-Strauss: *La pensée sauvage*, Plon, 1962. Paris. p. 347.

<sup>2</sup> Idem, p. 337.

nist and historical tendencies of Marxism, and first of all Antonio Gramsci, Althusser started that history cannot be the result and outcome of a "développement individuel" but only that of class struggle which is nothing else but the "engine of history". This could be termed the case of the engine without a driver. A lot of discussion followed his statement in *Remarque sur une catégorie: "procès sans Sujet ni Fin(s)*, namely that "l'histoire n'a pas au sens philosophique du mot, de sujet, mais un moteur: la lutte des classes."<sup>3</sup> Similar thoughts occur — though from entirely different bases — in post-modern philosophy in the work of J.-Fr. Lyotard in the 80s. In his *La condition postmoderne* he explains that as we near the end of the 20th century an epoch is drawing to a close, one in which the dominant intellectual trends have been on the one hand the dialectics of Hegelian philosophy of Spirit and the other, the Marxian view of historical subjects as main postulates. Today we are witnessing a crisis of power and knowledge nourished from these intellectual trends. The end of the epoch is due to the fact that the great ideals as set forth by Hegel and even more by Karl Marx have not materialized. Because of the insufficiency of historical subject the revolution imagined by him could not be carried out. On the possibilities of revolution Lyotard writes that "Quant à la révolution, au sens marxiste, ça me paraît exclu... Il me paraît parfaitement clair que le grand récit issu à la fois de l'idéalisme allemand et de la révolution française, récit de la réalisation du savoir et de l'émancipation de l'humanité, repris par Marx et mixé avec la théorie économique, n'aura pas lieu. C'est ce que nous apprenons en cette fin de siècle, parce que nous savons que quand il a prétendu avoir lieu, c'était une catastrophe... Les travailleurs eux-mêmes, qui sont les sujets de ce récit, pensent, si l'on juge par leur conduite, que ça n'a pas lieu."<sup>4</sup> Even if man were a subject, in the present situation the emancipation of his one subjectivity is impossible.

The examples we have shown are taken at random. Still they illustrate that in the description of authors belonging to a variety of intellectual tendencies, the subject does not in effect fulfill the function it could fulfill in history. This may have widely differing historical reasons in various countries.

May it be that one of the most important historical function of the human being — namely that of history creator — is really inactual? Should man not be the one to form history despite the fact that at the moment he is unable to fulfill his vocation? What sort of *way out* may occur from his present situation? These questions should be answered at least on the level of philosophical postulates.

### 3. *The normativity of the ontological approach to human being*

This question was touched upon by George Lukács almost parallel to the development of structuralism. In his late philosophical masterpiece, *Toward the Ontology of Social Being* (published in German in the mid-70s; no English translation has yet been made though some parts of it are available in English) he approaches the problem of man placed into a social being from two aspects: as Ideal moment and as Subjective factor.

#### 3(a) *The importance of the Ideal Moment*

Lukács's starting point is of great significance in the history of philosophy. What he wants to assert is a standpoint of *tertium datur* as opposed to Stalin's vulgar materialism and to modern irrationalism, to the various tendencies of idealism, such as

<sup>3</sup> Louis Althusser: *Réponse à John Lewis*, Maspéro, 1973. Paris. p. 39.

<sup>4</sup> Jean-Francois Lyotard: *Le jeu de l'informatique et du savoir*, dialectiques, 1980: n. 29, p. 9.

existentialism, neopositivism etc. In his case this means a return to Marx who already in his *Thesen über Feuerbach* separates his views from traditional, contemplative materialism and from the various trends of subjective idealism alike.<sup>5</sup>

What — then — does this viewpoint of *tertium datur* mean concerning the ideal moment in Lukács?

Lukács — taking into consideration the failure of Stalinian conception and the dead-end of modern idealism — forwards the necessity of a *unified* view of the human being based fundamentally on the idea of historical being and he does this in a way highly original in the history of philosophy. In contrast to various modern philosophical trends which concretize and divide the different aspects of the human being, Lukács strives to create a *new synthesis* of the spiritual and material in the social being. He points out that in the model of human activity, namely in work, ideal and material moments, teleology and causality exist in an inseparable unity. He said: From the ontological point of view, it is not about two separate acts — one ideal and one material — but the possibility that each act, to be isolated from each other only conceptually, is bound to the existence of the other by ontological necessity. In the most proper activity of man, a dialectic unity of ideal and real elements can be observed. In this manner, according to Lukács's conception, the ideal moment is highly evaluated. He supplies us with expressive examples concerning the everyday importance of the ideal moment which reveals 'the muteness' of the *an sich Sein*. A stick, for example, is suitable in itself to be used as a spit, yet its own being would never reveal this suitability. Another example: in the case of the most primitive human appliance of fire, it directly is obvious that neither the fire possesses a capacity for cooking or baking, nor does the meat or the vegetable have a direct tendency for being cooked or roasted. The *für Sich* being of social beings consequently has to be sought in the suitability or unsuitability of the ideal moment. Man is capable of reaching his dependance from nature and society solely by concrete activity forming society based on the ideal moment.

This is how this question is linked with the problem of *ideology*, which serves in Lukács's opinion "as a means to make the social practice of men conscious and apt to act". Ideologies promote choice in social life, based on the ideal moment, and further men in undertaking social conflicts. Thus, ideology and socio-political activity are closely related in Lukács. Despite his failure to elaborate on the political sphere, on the question of social structure, of state and civil society, this emphasis on the ideal moment — on the normative level — helps the human being to be seen more clearly and in greater totality.

### 3(b) *The role of the subjective factor in history*

Man — in Lukács's view — is an 'answering being', unable to free himself of the questions history poses him and characterized as a human being by his answers to these questions. The answer always reflects the age and also the human possibilities.

In certain cases, Lukács attaches decisive importance to the historical role of the human subject until then long disregarded in Marxist philosophy. He considers the subjective factor as having critical, special importance in the recognition and pursuit of social conflicts, for in one form or another, man has always been a determining factor of great historical changes. Opposed to the official Marxist views, Lukács

<sup>5</sup> Karl Marx: *Thesen über Feuerbach* — in: Marx—Engels: *Ausgewählte Schriften*. Dietz Verlag, 1966. Berlin, II. Band, p. 371.

underlines the notion that historical change is not merely a mechanic, automatic result, a consequence arising from the conflict between the development of the forces of production and the backwardness of the relations of production, but also a result of the 'changing activity' of people. Furthermore, the ideal moment also plays a role in the practical activity of the subjective factor. "Es ist die grosse, welthistorische Lehre der Revolutionen, dass das gesellschaftliche Sein sich nicht bloss verändert, sondern immer wieder verändert wird."<sup>6</sup> The historical role of the subjective factor therefore influences the judgement of economical changes in society. In Lukács's view, "die ökonomische Entwicklung zwar objektiv revolutionäre Lagen schaffen kann, jedoch bringt sie keineswegs mit ihnen simultan in zwangsläufigen Zusammenhang den faktisch und praktisch ausschlaggebenden subjektiven Faktor hervor."<sup>7</sup>

The formation of the subjective factor is therefore a historical task. It is hindered, at the moment, by *alienation*, a phenomenon introduced in detail in descriptive analysis, which is present on the level of the human being, in ideas and institutions all over the world. Lukács himself, in the personality-theory section of his *Ontology*, mentions the obstacles to the development of the human being. He says that personality can defeat its alienation and can become a subjective factor only if day by day it fights its own alienation and — we might add — the conditions which continuously produce alienated relations.

#### 4. Conclusions

The descriptive and normative modes of approach actually correspond to the standpoints of 'Sein' and 'Sollen'. Strictly speaking, none of these analytical methods is expedient: the descriptive angle does not show a way-out, while the normative one suggests slightly utopic solutions, at least from present perspectives.

Despite all this, we maintain that a search for the way-out is necessary when studying the human being. One of the preconditions is a realistic and many-sided description of the human being. At the same time, a requirement is that we consider the possibilities of man as a species. It is obvious that we can obtain only expressedly abstract conclusions as a result of a normative analysis, yet the ontological approach nevertheless has a great advantage. Namely, the unified aspect, the way it observes and handles man embedded in his social being. This is in contrast to the isolation of the ideal and material moment, which undoubtedly results in a one-sided interpretation. Lukács, with his ideas of *tertium datur* provides a good example of how this pattern of the history of philosophy, hitherto stiffened into a rigid dichotomy, can be exceeded on the basis of a unified vision of social existence and social consciousness. At the same time, he also shows how a harmony of the ideal and the material is possible in a human-centric conception without always searching for the priority of one over the other.

Finally, there is a further conclusion: The subjective factor really is unable to fulfill its historical role. Yet this does not involve the non-existence of the subjective factor. It does exist, but is deformed and manipulated. The way-out can once more

<sup>6</sup> Georg Lukács: *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Luchterhand, 1986. Darmstadt und Neuwied, Die wichtigsten Problemkomplexe, p. 453.

<sup>7</sup> Idem. p. 453. See my paper: *Két filozófiai szintézis-kísérlet: Lukács és Gramsci* (Two tentatives of philosophical synthesis). *Doxa*, no. 7. 1986. pp. 111—124.

be produced on the normative level. The subject is able to fill its role only if the alienated state comes to an end and the regulative system and institutional relations of the civil society fill its place.

*Szabó Tibor*

## AZ EMBER MINT SZUBJEKTÍV TÉNYEZŐ

(Az ember ontológiai szempontból)

A tanulmányt a szerző a XVIII. brightoni Filozófiai Világkongresszusra készítette. Bár az anyagot elfogadták, ott mégsem mutathatta be, mert nem tudott kiutazni.

A tanulmányban a szerző bemutatja, hogy az 1960-as években a francia filozófiában, a strukturalizmustól egészen az 1970-es években jelentkező posztmodern filozófiáig, az ember deskriptív, leíró elemzési módját lehet megfigyelni. Ezzel szemben az ugyancsak ez időtájt született Lukács-írásokban az ember fogalmának normatív bemutatása történik meg. Ennek talán legfőbb vonása, hogy — cszmei és anyagi mozzanatok egységét hangsúlyozva — azt mutatja be, milyennek is kell lennie az embernek, mint nem-elidegenedett lénynek. A tanulmány szerzője egyik tárgyalási móddal sem azonosítja saját felfogását, s hangsúlyozza, hogy kiutat is felmutató új szintézisre van szükség e téren.

the first of these is the fact that the system is not a simple one, and the second is the fact that the system is not a simple one.

the first of these is the fact that the system is not a simple one, and the second is the fact that the system is not a simple one.

the first of these is the fact that the system is not a simple one, and the second is the fact that the system is not a simple one.

the first of these is the fact that the system is not a simple one, and the second is the fact that the system is not a simple one.



## SZÉCSI GÁBOR

### PRAGMATIKUS KOMPONENSEK A LOGIKAI POZITIVIZMUS FILOZÓFIÁJÁBAN

#### I.

*A nyelv vizsgálatának szemantikai dimenziója, mint a szintaktikai módszer alkalmazása nyomán felmerülő problémák megoldási lehetősége*

Ahhoz a lépéshez, hogy Carnap vizsgálatát végül is kibővítette a szemantikai dimenzióval, nagymértékben hozzájárult annak felismerése, hogy a tudományos elméletek tekintélyes részének logikai rekonstrukciójához a kalkulus nem nyújt elég tágas keretet, tehát a filozófia sem elégedhet meg a szintaktikai elemzéssel. Mindezek mellett a szintaktikai módszer legsúlyosabb fogyatékosága, hogy csupán a mondatok egymáshoz való viszonyát mutathatta meg, nem pedig a mondatok és tények kapcsolatát. Azt, hogy a pragmatikus komponensek szerepét Carnap már a harmincas évek elején tudatosan is felvállalja, jól mutatja az a határozottság, amivel végül is, az igazság vizsgálatára megfelelő módszert egyelőre nem kínáló korrespondencia elmélet mellett foglalt állást. Ezt az első lépést megtéve Carnap hamarosan megoldást is talált a kezdeti dilemma eloszlatására; a tudomány nyelvének vizsgálatát kibővítette a szemantikai dimenzióval. Carnap e módszer egy kezdeti változatát, amelynek segítségével az igazság fogalmát meg lehet határozni a deduktív nyelvrendszerekben, Tarski révén ismerte meg 1933-ban. Carnapnak azzal, hogy az új módszer mellett foglalt állást, számolnia kellett azzal, hogy az ettől idegenkedő, hagyományos módszerek mellett kitartó logikai pozitivisták, így Neurath is, a szemantikát összegeztethetetlennek fogják tartani a metafizika-ellenességgel és a következetes empirizmus-sal. Carnap igazán a 40-es években kezdett el a publikáció szintjén is foglalkozni a szemantika népszerűsítésével. Klasszikusnak számító szemantikai írások sorát publikálta ebben az időszakban, amelyekben az új módszer mellett érvek mind meggyőzőbbé váltak a filozófustársadalom e kérdéskörben bizonytalan álláspontra helyezkedő tagjai számára is.<sup>1</sup> Ennek pedig egyik eszköze, hogy Carnap nem emel választ azzal az új módszer és a kalkulus között, amit a szemantikának, mint a tárgy nyelv mondatainak igazságfeltételét meghatározó metanyelvi szabályok összességének bevezetése nyomán többen feltételeztek. Carnap az interpretációval teremti meg a kapcsolatot közöttük, mégpedig a szemantikai rendszernek a kalkulus olyan pragmatikus komponensekkel feltöltökeztett interpretációjaként, amely a kalkulus valamennyi mondata számára meghatározza igazságának feltételét. Ennek, a kontinuitás problematikáját is szem előtt tartó, kapcsolatteremtési kísérletnek az elemei pontosan felfedezhetők a szemantikai rendszer szabálycsoportjainak megkonstruálásában is. Itt négy nagy szabálycsoport meghatározásáról van szó. A képzési szabályokat ma-

I. <sup>1</sup> Introduction to Semantics. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1942. Formalization of Logic. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1943. Meaning and Necessity: A study in Semantics and Modal Logic. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1947.

gába foglaló csoport elemei ugyanazokat a vonásokat mutatják, mint a kalkulus képzési szabályai. A második csoportot alkotó deszignációs szabályok meghatározzák azokat a tárgyakat, relációkat, tulajdonságokat, melyeket a tárgynyelv bizonyos kifejezései jelölnek. Az igazságszabályok alkotta harmadik csoport megkonstruálását, annak összetettsége miatt, hosszas előkészítés előzte meg. Az igazságszabályok funkciója, „a tárgynyelv igaz mondata” kifejezés meghatározása, amelyben az „igaz” szó értelme, hogy egy mondat igazságának kijelentése azonos értelmű magának a mondatnak a kijelentésével. Ezek a szabályok meghatározzák a mondatok jelentését, vagy értelmét, azaz a mondatok érthetővé tételének célja, megtudni, hogy a vizsgált mondat milyen feltételek teljesülése esetén igaz. Ezen feltételek ismerete pedig elvezethet az igaz, vagy hamis voltáról tájékoztató igazságértékek meghatározásához. Tehát az igazságszabályok a mondat igazságfeltételeit határozzák meg, nem igazságértékét, hiszen az igazságérték meghatározása általában nem nyelvi kérdés, ez a megfigyeléseket végző, kísérletező tudós feladata. Carnap az igazság ilyen, pragmatikus színezetű meghatározása mellett, a logikai igazságnak és kapcsolatoknak, mint szemantikai koncepcióknak a definícióját követően érinti a modalitások interpretációjának általánosabb problémakörét is. Carnap szerint a modalitásokat úgy kell értelmeznünk, mint a proposíciók azon tulajdonságait, amelyek összhangban vannak a proposíciókra vonatkozó kifejezések bizonyos szemantikai tulajdonságaival. Carnap ezzel az interpretációs lehetőséggel felkereste Quine-t is, aki szerint a logikai modalitások önmagukban túlságosan bizonytalanok voltak, és a teljes magyarázat megkonstruálása érdekében kifejtendő erőfeszítések igazolása szempontjából egyelőre tisztázatlan szerepűek. Carnap Lewis számára is kifejtette a modalitások értelmezésére vonatkozó elképzelését, ami elvezethet egy rendszerig, ami Lewis rendszerével összhangban van. Lewis azonban kijelentette, hogy rendszerét, mint túl szilárd rendszert tartotta számon, és a gyengébb rendszereket csak azért létesítette előnyben, mert azok nyitva hagynak bizonyos kérdéseket, amelyek rendszerébe specifikus módon rendezkedtek be. Carnap számára a Lewis pragmatizmusával való találkozás azzal járt, hogy eloszlatta azt az elképzelést, hogy a modális formulák érvényességének kérdése Lewis szimbolikus nyelvében tisztán logikai kérdés lenne, mivel ezek a formulák nem tartalmaznak semmilyen nem-logikai tényezőt. Carnap ezeket a tapasztalatokat feldolgozva 1942-ben kezdett el újra a modalitásokkal foglalkozni. Egy logikai rendszert szerkesztett, amelyben a modalitásokat változókkal kombinálta. Feltárta emellett mind a szemantikai, mind a szintaktikai rendszerek megkonstruálásának lehetőségeit a modalitások logikája szempontjából, amelynek lényege, hogy a szemantikai szabályok megmutatják a modalitások értelmezésének lehetőségeit. Ahhoz azonban, hogy ez a rendszer megszülethessen, szükség volt annak a negyedik szabálycsoportnak a megalkotására, amely a „targynyelv logikailag igaz mondata” kifejezést határozza meg. E szabálycsoport számunkra pedig azért is fontos, mert elvezet minket a szemantikai rendszer egyik problematikus, főként pragmatikus aspektusból bírált pontjához, a szintetikus és analitikus állítások dichotómiájának kérdéséhez. Carnap a logikai igazság definiálására kidolgozott módszerek közül legmegfelelőbbnek az állapotleírások fogalmának bevezetésével konstruált meghatározást tartotta. Ezek az állapotleírások olyan mondatosztályok, amelyek a nyelv minden olyan mondatára, amelyben egy predikátum és egy vagy több individuumnév szerepel, vagy magát a mondatot, vagy tagadását tartalmazza, de nem mindkettőt. Carnap ezek után szabályokat fektet le arra vonatkozólag, hogy egy mondat mikor érvényes valamely állapotleírásban. Ezen szabályok birtokában már definiálható a logikai igazság; vagyis eszerint egy mondat akkor és csak akkor igaz logikailag, ha minden állapotleírásban igaz. Carnap tehát a logikai igazság definiálásakor nem

használta fel az igazság fogalmát. Így építette be logisztikai eljárásban az analitikus és szintetikus igazságok dichotómiájának koncepcióját. Carnap számára ekkor úgy tűnt, hogy a logikai és tényigazságok közötti különbség értelmezése, ami felfogásában az analicitás definíciójának megkonstruálását jelentette egyben, a legfontosabb feladatok egyike.

Koncepciója kialakításában egyrészt Leibniz nézete vezérelte, miszerint a szükségszerű igazság az, amit minden lehetséges kifejezés tartalmaz, másrészt Wittgenstein álláspontja, hogy a logikai igazságot, illetve tautológiát az igazság-értékek minden lehetséges disztribúciójának alátámasztása révén jellemezheti. Ezért a logikai igazság Carnap által történt meghatározására vonatkozó különféle formák vagy a logikailag lehetséges állítások vagy az azokat az állításokat leíró ítéletek meghatározásán alapulnak. Carnap a logikai igazság meghatározását később olyan szemantikai koncepcióként fogta fel, amely a „szintaktikai mása volt”.<sup>2</sup> Carnap felismeri, hogy a logikai és tényigazságok közötti különbségtétel egyben éles határvonalhoz vezet a szintaxis, mint kizárólag a forma elmélete és a szemantikai, mint a jelentés elmélete között és ezáltal a nem interpretált formai rendszerek és azok interpretálása között. Azonban hangsúlyozza, hogy a különbségtételek egy metanyelv megkonstruálása indítékeként jelentkeznek a tudomány nyelvének analízise érdekében. Ily módon juthatunk el, Carnap szerint, a kontingens tények és jelentések viszonyára vonatkozó kérdések közötti tiszta különbségtételhez. Összefoglalva tehát, a logikai igazság és a tényigazság közötti különbség nem egyéb, mint az analitikus és szintetikus kijelentések eredetileg meglévő különbségtételének egzakt logikai fogalmakban történő kifejezése, ezért Carnap és más logikai pozitivisták a két fajta különbség között teljes megfelelést tételeznek fel. Az analitikus és szintetikus szempont dichotómiájával szembeforduló filozófusok elsőként ennek a feltételezett teljes megfelelésnek a kritikáját fogalmazták meg azon az alapon, hogy a logikai igazság és a tényigazság tisztán szemantikus fogalmak. A logikai igazság a nyelvi rendszer szemantikai szabályain alapuló igazság, a tényigazság pedig a logikai igazsághoz viszonyítva egy negatív fogalom, amely kezdeti formájában nem érinti azt a pragmatikus kérdést, hogy milyen természetű a szintetikus kijelentéseket létrehozó szintetikus megismerési aktus. Ezzel szemben a szintetikus kijelentés fogalma, a verifikáció vagy konfirmáció lehetőségének meglétével, tartalmaz pragmatikus komponenst. A bírálatok eltérő aspektusúak voltak. Arthur Pap a természettudományos tudás szférájára vonatkozóan bírálta az analitikus és szintetikus kijelentések dichotómiájára vonatkozó elképzeléseket.<sup>3</sup> Pap szerint az analitikus igazsághoz elvezető fogalmi elemzések szervesen összekapcsolódnak az empirikus kutatások szintetikus kijelentésekben való rögzítésének folyamatával. Ebből következik tehát, hogy a tudományos elméleteknek egyrészt a bennük szereplő terminusok implicit definícióinak kell lenniük, de ugyanakkor az interpretáció kijelentésekkel együtt empirikus törvények és megfigyelhető tények következtetésére is kell szolgálniuk. Tehát abból kiindulva, hogy a megfigyelhető tényeket illető következtetések, melyek szükségszerűen elméleti fogalmakat tartalmazó állításokból folynak és ezáltal függnek az így kialakított konstrukció más konstrukciókhoz való logikai, matematikai viszonyától, valamint az operacionális meghatározásoktól, a részlegesen értelmezhető deduktív elmélet posztulátumai egyaránt tekinthetők az adott szerkezet implicit definícióinak és az empirikusan rögzíthető adatok által közvetve konfirmálandó hipotéziseknek. Ezért, ahogy Pap állítja, teljesen

<sup>2</sup> The Philosophy of Rudolf Carnap, id. kiad. Semantics, 64. old.

<sup>3</sup> A. Pap, Semantics and Necessary Truth. A. Pap, The apriori in Physical Theory. New York 1946.

felesleges a tudományos elméletet analitikus és szintetikus tételek dualizmusán alapuló rendszerként értelmeznünk. Más aspektusból születtek White, Quine, vagy Tarski ellenvetései, akikkel Carnap először 1940–41-ben a harvardi egyetemi tanévben vitatta meg ezt a problémát, és akiknek, ahogy Carnap később maga is elismeri: „ellenvetései éppen olyan szellemesek, mint amilyen okosak is voltak”. Quine, Az empirizmus két dogmája című cikkében, arra alapozza kritikáját, hogy „akkor nem állt rendelkezésünkre az analitikusság egzakt logikai kritériumainak a rendszere, hogy közvetlenül a kijelentésben szereplő terminusok jelentésének elemzése útján, az állítás igazságáról határozottan állíthassunk valamit”.<sup>4</sup> Ebből adódhat az analitikusság első meghatározása, vagyis egy állítás akkor analitikus, ha a terminusok megfelelő szinonimákkal való helyettesítése után logikai igazsággá változik. Az analitikusság ilyen meghatározása azonban feltételezi a szinonimák definícióját, ami viszont az analitikusság fogalma nélkül nem adható meg. A szinonimák mellett a definíció sem vehető alapul az analitikusság fogalmához, mert nagyszámú definíció előfeltételezi a szinonimát, tehát ez esetben is szükségünk van magának az analitikusságnak a fogalmára. Felhasználhatnánk az analitikusság meghatározására a szemantikus szabályokat is, de ezeket szintén képtelenség meghatározni az analitikusság pontos értelmezése nélkül.

Vagyis konklúzióként Quine is a formális és faktuális komponensek elhatárolásának értelmetlenségét fogalmazza meg. Carnap közvetlenül Quine kritikájára reagálva ezeket a nehézségeket úgy próbálja kiküszöbölni, hogy a szemantikus rendszer keretein belül az abban szereplő terminusok jelentését megállapodások formájában kívánja rögzíteni. Ezeket a megállapodásokat nevezi A jelentés a szükségszerűség című tanulmányának B. függelékében „jelentés-posztulátumok”-nak. Carnap ezek bevezetését azért javasolja tehát, hogy egzaktabbá tegye az analitikusság fogalmát. Ez azonban nem jelent megoldást a Pap és Hempel kritikája nyomán felmerülő problémákra, ami a dichotomia jogosulatlanságának ismeretelméleti lényegét érinti, hiszen a logikailag igaz kijelentésként bevezetett „jelentés-posztulátumok” nem alkalmassak empirikusan ellenőrizhető következtetések levonására. Így Carnap a több irányból jelentkező kritikai koncepciókkal szemben a dichotomia fenntartásával nem tudott megfelelő megoldásokat találni a már általa is világossá vált problematikus pontok tekintetében. Azt, hogy Carnap filozófiai koncepcióit a kortárs elméletek között milyen sajátos helyhez juttatták a Carnap részéről többé-kevésbé tudatosan is felvállalt pragmatikus komponensek, jól mutatják azok, az analitikus és szintetikus állítások dichotomiájának bírálatáról eltérő irányból érkező, kritikai elképzelések, amelyek az absztrakt entitások problematikáját érintik. Carnap így jellemezte a kialakult helyzetet; „Az absztrakt entitások legitimitásának és státuszának problémája manapság a szemantikával kapcsolatban újból ellentétes nézetek összeütközéséhez vezetett.”<sup>5</sup> Az absztrakt entitások problematikájának egyik lényeges pontja ekkor az absztrakt entitások, mint deszignátumok kérdése volt. Carnap tehát szükségesnek érzi, Ryle a kérdéskörben kifejtett koncepcióra reagálva, hogy tisztázza az absztrakt entitások, mint deszignátumok helyzetét Carnap az Empirizmus, szemantika és ontológia című tanulmányában a feladat megoldásához a logikai nyelvben „számok kerete”-nek nevezett kifejezésformáknak, mint bármely matematikai állítás feltételeinek a meghatározásával fog hozzá. Ezek a kifejezésformák tehát egy egy-

<sup>4</sup> W. V. O. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*. "From a logical point of View." Cambridge, Massachutes. 1953.

<sup>5</sup> Carnap, *Empiricism, Semantic, and Ontology*. In: *Meaning and Necessity* c. 1947 and 1956. By The University of Chicago Press. *Magyar Nyelven*: Empirizmus, szemantika és ontológia, Kortárstanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről. Gondolat 1985.

szerű: „Öt egy számot jelöl.” típusú állítás esetében a számváltozók és a „szám” általános terminus. Ha ilyenformán a logika tartalmazza ezeket a kifejezésformákat, akkor az „öt egy szám” típusú állításnak analitikusnak kell lennie ezen rendszeren belül. Az állítás megtételének azonban alapvető kritériuma egy, a jelölés szemantikai viszonyára utaló kifejezés bevezetése is, amely felhasználásával az adott állítás szintén analitikus lesz. A „számok kereté”-nek elfogadása tehát annyit jelent, mint az ilyen típusú állítások igaz mivoltának elismerése. Mindez végeredményben azt szemlélteti, hogy a feladatmegoldás első lépésének eredménye az absztrakt entitások, mint deszignátumok megengedhetősége problematikájának, a nyelvi keret ezen entitásokra vonatkozó érvényessége kérdésére történt leegyszerűsítésében rejlik. A következő lépésben a „létezés kérdését elméleti kérdésként kezelő”, „nominalista”, azaz az absztrakt entitások létét tagadó, illetve „szkeptikus”, azaz a létezését illetően kéteyleket mutató bírálók az entitások rendszerére irányuló kritikájának a szemügyrevétele történik meg. Szerintük a nyelvi keret komponenseinek beépítéséhez nyelvünkbe csak azután foghatunk hozzá, ha már az entitások létezéséről meggyőződünk. Carnap erre az elképzelésre, koncepciója pragmatikus elemeinek hatása alatt határozott választ ad: a nyelvi formák elfogadását ki kell emelni az elméleti problémák köréből, mert ez gyakorlati kérdés. A nyelvi formák elfogadása nem szorul ily módon elméleti igazolásra, mivel sem véleményt, sem egy állítás megtételét nem vonja maga után. Mindez nyilvánvalóan nem jelenti azt, hogy Carnap az absztrakt entitások valóságosságában való hit szószólója lenne, hiszen Carnap az ilyenfajta tételeket mindig is elutasította. Carnap egyszerűen az absztrakt entitások szemantikai használatát bírálóinak arra az alapvető hibájára kíván rávilágítani, hogy nem vesznek tudomást egy „egymilliónál nagyobb prímszámok” típusú belső állítás megtétele és az entitásrendszer elfogadása közötti különbségről. Ugyanis a belső állítások esetében az elméleti, akár empirikus, akár logikai bizonyításon alapuló igazolás követelménye jogos, de nem alkalmazható egy entitásrendszer elfogadására, ahogy arra például Nagel *Review of Meaning and Necessity* című, 1948-ban megjelent munkájában kísérletet is tett. Visszatérve a számok keretének nyelvi formájához Carnapnak, annak ellenére, hogy ezen nyelvi formák használatának explicit szabályait, általános használatuk következtében könnyű megfogalmazni, látnia kellett, hogy továbbfolytatódik a számrendszer ontológiai valóságosságát illető vita. Carnap többek között ennek hatása alatt is fogalmazza meg az absztrakt nyelvi formákra irányuló vizsgálatai konklúzióját, amely szerint azok elfogadását, vagy elvetését, éppúgy mint bármilyen más nyelvi forma esetében, az fogja eldönteni, hogy hatékony eszközök-e. Tehát a szemantikai módszerek kifejlesztői mindig annak pragmatikus motivációjára fognak hozzá rendszerük megkonstruálásához, hogy az absztrakt nyelvi formáknak az absztrakt entitásokon túlmutató dolgokra irányuló használatát alkalmas-e szemantikai elemzések céljaira. Bár Carnap lényegesnek tartja, hogy a modern logika olyan kiválóságai, mint Peirce, vagy Frege elfogadták az absztrakt entitásokat, elismeri, hogy mindez önmagában még nem lehet döntő, hiszen a szemantika ekkor még kezdeti szakaszában van, ami annyit jelent, hogy további történetében esetleg alapvető változások bekövetkezésére kell felkészülni.

Az eddigiek során, hogy a pragmatikus komponensek milyen meghatározó szerepet töltek be Carnap szemantikai, különösképp az absztrakt entitásokra vonatkozó koncepciói kialakításában, tehát pontosan érzékelhettük. A logikai pozitivizmus vizsgálati területeinek egy olyan jelentős pontja révén, amelyben a tiszta logika és az empirizmus elemeinek szerves összefonódása tapasztalható, a szemantika épp az ebből az összefonódási folyamatból kiinduló probléma-láncolat elemzése során felmerülő kérdések felvetésével feltételezi a harmincas évek elejének logikai pozi-

tivizmusában még kevésbé határozott formában jelentkező pragmatikus komponensek szerepének megnövekedését. Az ily módon határozottabb szerephez jutó pragmatikus komponensek a logikai pozitívizmus sajátos jellegéből adódóan eredetileg is pragmatikus vonásokat tartalmazó elemeinek és a szemantikának, mint a jelentés és jelölő viszonyának vizsgálatát célul kitűző tudománynak a találkozásakor jutnak olyan kikristályosodott funkcióhoz, amely egyben a logikai pozitívizmus pragmatista színezetű reformjának megvalósulásához is alapul szolgálhat. Így egy, a logikai pozitívizmus filozófiája sajátos, jelentős méretű filozófiai, logikai szintézis eredményeképp létrejött vonásain nyugvó törvényszerű folyamatról van szó. Ezzel Carnap is tisztában volt, amikor később így fogalmazott: „a pragmatista attitűd tűnik álláspontom lezárásának”.<sup>6</sup> Tisztában voltak ezzel a kortársak is, akik vizsgálataik célját ezért a logikai pozitívizmusban fellelhető pragmatikus komponensek felkutatásában, meghatározásában, mint egy esetleges filozófiai szintézis megteremtése alapjául szolgáló kutató tevékenységben határozzák meg. Ezek között foglal el kiemelkedő helyet mind úttörő mivolta, mind jelentős eredményei következtében Charles Morris kísérlete, amely a harmincas-negyvenes években az elsők között irányította a filozófus társadalom egy részének figyelmét erre a filozófiai problémára.

## II.

### *A pragmatista és logikai pozitívista koncepciók hasonló és eltérő vonásai a harmincas-negyvenes években Charles Morris elemzéseit tükrében*

Morris tehát vizsgálatai során abból a jól ismert tényből indult ki, hogy Carnap milyen módon haladta túl a nyelv szintaktikai aspektusa iránti érdeklődését annak szemantika aspektusa irányába.<sup>1</sup> Mint ismeretes, Carnap Egyesült Államokba érkezése után, sőt már az 1934-es Prágai Kongresszuson is elsősorban épp Charles Morris révén került közelebbi kapcsolatba a pragmatizmussal. Miután Carnap filozófiai koncepcióinak már ehhez meglévő pragmatikus komponenseit tudatosan is felvállalta, elismerte, hogy az egyes problémák megközelítési módjára vonatkozóan a pragmatista gondolatok hatással voltak elképzeléseire. Mindez Morris szerint annak a folyamatnak volt kiindulópontja, amelynek egyik fontos állomása a szemantika problémakörének vizsgálata volt és amely lényegében elvezet addig a pontig, amikortól Carnap maga is a pragmatizmus néhány területének kutatójává válik. Mi e folyamat főbb állomásait már érintettük az előző fejezetekben, mégis egy teljesebb kép kialakítása érdekében vissza kell térnünk bizonyos problematikus pontokhoz. Elsősorban is a Jelentés és ellenőrizhetőség hasábjain útjára indított szemantikai koncepció sajátos vonásaihoz, amelyek lényegébe már a tanulmány III. fejezetében határozott kontúrt kapnak, hogy azután egy hosszabb fejlődési folyamat elemeiként maguk is változásokon menjenek keresztül. Ebben a fejezetben kerül sor a szemiotika, Carnap által kiemelt, három területének meghatározására, a tanulmánynak Yale Egyetem gondozásában, 1950-ben elkészített utánnomlásában, ahol Carnap a következőképpen fogalmaz:

„A jelenlegi terminológia szerint a szemiotikát három részre oszthatjuk: pragmatikára, szemantikára és logikai szintaxisra. A leíró fogalmak a pragmatikához

<sup>6</sup> The Philosophy of Rudolf Carnap, id. kiad., Semantics 63. old.

II. <sup>1</sup> Charles Morris, Pragmatism and Logical Empirism. The Philosophy of Rudolf Carnap id. kiad. 37. old.

tartoznak, a logikai analízisek vagy a szemantikához (ha a jelentésre és interpretációra vonatkozik), vagy a szinraxishoz (ha formalizált).”<sup>2</sup> A „leíró fogalmak” megfigyelhetőség, felfoghatóság, megerősíthetőség, ellenőrizhetőség tekintetében történő kifejtése után, amelyre Carnap a tanulmány ugyanezen fejezetében kerít sort felmerül a kérdés, hogy a korrespondencia terminusok milyen értelemben tartoznak a pragmatikához. Carnap elképzelése szerint erre azt a határozott választ lehet adni, miszerint a terminusok kérdése abban az értelemben tartozik a pragmatikához, hogy nem csupán a nyelvre, hanem a nyelvhasználóra vonatkozó utalásokat is magába foglalja. Ezeket a terminusokat Carnap „descriptíveknek” nevezi. Morris szerint a probléma ilyen irányú megoldása, amely végeredményben egy empirikus diszciplína megerősítése, megegyezik Carnapnak a pragmatikára vonatkozó általános elképzeléseivel, melynek lényege, hogy nem ismerte el a tiszta szintaktika által koordinált tiszta pragmatika jelentőségét, ahogy Carnap maga is megfogalmazza az Ellenőrizhetőség és jelentés hasábjain: „A mi szempontjaink, igazság szerint, a nyelv biológiai, illetve pszichológiai elméletéhez tartoznak, mint az emberi magatartás formáinak fajtái és különösképp, mint megfigyelésekre történő reakciók.”<sup>3</sup> Mindezen pragmatikus komponensek a továbbfejlődésnek, Morris meglátása szerint, azt az útját feltételezi, mely egy olyan nyelvkifejlesztést vonná maga után, aminek segítségével a jelek használatáról beszélünk, az új terminusok bevezetése, a köztük levő viszonyok tanulmányozása pedig csak annyiban lehetséges, amennyiben a kifejlesztett nyelv beszél a jelek struktúrájáról és szignifikációjáról. Ez pedig annyit jelentene, hogy a „logika” terminust a szemiotika valamennyi területére ki kell terjeszteni, ami viszont tökéletes összhangban van Peirce meglátásával, miszerint a logika „jelek általános; szükségszerű törvényszerűségeivel foglalkozó tudomány”.<sup>4</sup> Morris szerint tehát a szemantikai koncepciók továbbfejlődési iránya egyértelműen magában rejtje a pragmatikus komponensek újabb, az eddigieknél határozottabb kontúrokkal jelentkező szerepkörét. És ennek valóban egyik fontos motívuma lehet Peirce logika felfogása bizonyos elemeinek, mint a fejlődési vonal meghatározó alkotórészeinek az akceptálása. Mindez azonban még egyáltalán nem jelenti azt, amit Morris e kérdéskör kapcsán kijelent, tudniillik, hogy a pragmatika meghatározó szerepet játszik Carnap filozófiai munkásságának ebben a szakaszában. Azt, hogy a filozófiai koncepciók távolsága még milyen nagy volt ebben az időszakban, éppen Peirce logika felfogása szemlélteti a legjobban, amelyet a Pragmatizmus és pragmaticizmus című tanulmányában fogalmaz meg világosan.<sup>5</sup>

Peirce itt a gondolkodásról, mint a magatartás egy fajtájáról beszél, amelyben a önkontrollnak így pontos tükörképe az etikai önkontroll. Ebből pedig, a pragmatizmus Dewey által megfogalmazott metafizikai implikációjának eredményeképp, az következik, hogy amiben valaki képtelen hinni, az nem lehet hamis hit. Vagyis számára ez az abszolút igazság. Peirce viszont még két fontos dolgot emel ki, egyrészt azt, hogy abszolút individuális lényként egyetlen gondolkodó ember sem fogható fel, hanem egy a gondolatait az idő folyamán létrejövő másik énjéhez intéző szubjektumként, aki mikor következtetést végez, akkor ezt a kritikai énjét próbálja meggyőzni:

<sup>2</sup> R. Carnap, „Testability and Meaning”, *Philosophy of Science* (Baltimore) 3. kötet (1936 és a 4. kötet (1937), valamint a Yale Egyetem gondozásában, 1950-ben készített utánnomásában. 43. old.

<sup>3</sup> R. Carnap, „Testability and Meaning”, id. kiad. 454. old.

<sup>4</sup> *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. The Belknap Press of Harvard 1960., II., 52. old., valamint 134. old.

<sup>5</sup> *Collected Papers of Ch. S. Peirce* V. köt. id. kiad. II. könyv. *Magyar nyelven: Pragmatizmus és pragmaticizmus* (Részletek). Pragmatizmus. Bp. Gondolat 1981. 33—116. old.

mindenfajta gondolat jel, még hozzá többnyire nyelvi természetű jel. A másik fontos észrevétele Peirce-nek pedig, folytatva a gondolatmenetet az, hogy az ember társadalmi köre is egy „lazán összefüggő személyiség”, amely azonban „bizonyos szempontból magasabb szintű, mint egy individuális személyiség”.<sup>6</sup> Voltaképp tehát ez a két dolog teszi lehetővé, Peirce szerint, hogy különbséget tegyünk — kizárólag átvitt értelemben — az abszolút igazság és aközött, amiben kételkedünk. Ezek a sorok tehát óvatosságra intenek annak tekintetében, hogy a pragmatikus komponensek meghatározó szerepéről beszéljünk Carnap 40-es évek végén megfogalmazott elképzeléseit illetően, és hogy épp Pierce logikai koncepcióinak bizonyos szempontból hasonló elemeit emeljük ki annak igazolására. Az viszont mindenképpen igaz, hogy a nyelvi szerkezet jelentőségének újabb irányú kihangsúlyozása valóban egy olyan terület, ahol a pragmatika határozott formában hatol be Carnap gondolkodásába. Itt elég arra, a már ismertetett felfogására utalnunk, ami „A beszéd új útjainak bevezetését” nem köti semmilyen teoretikai indokláshoz, vagyis az új nyelvi formák elfogadásának kérdése pusztán gyakorlati kérdés, amely esetében csak az lehet a fontos, hogy mennyire hasznos, termékeny-e, hozzájárul-e a célkitűzéshez, amely a nyelv megismerésére vonatkozik.

Carnap az ilyen irányú vizsgálatokra reflektálva igazat ad Morrisnak, aki hangsúlyozza a pragmatika fontosságát, mint a szemiotika egy területét a szintaxis és a szemantika mellett. Emellett megerősíti Morris elképzeléseit abban a vonatkozásban, hogy valóban foglalkozott mindhárom területtel, igaz eltérő módon és mértékben. A pragmatika esetében Carnap maga is hangsúlyozza, hogy főképpen tapasztalati vizsgálatokra gondolt. Azonban a későbbiekben mindinkább egyetértett Morriszal abban, hogy ki kell fejleszteni a „tisztá pragmatikát”, ami keretként szolgálna a „leíró pragmatikához”. Carnap számára ekkor úgy tűnt, hogy ez az ötlet már többek elképzelésében szerepel és kész a megvalósításra. Carnap idézi is Morrisnak azt a gondolatát, amely szinte teljesen megegyezik az övével: „Tiszta pragmatikával való tényleges foglalkozás sürgős feladattá válik”.<sup>7</sup>

Carnap a későbbiekben röviden utal arra a néhány fogalomra (hit, tartalom, ki-jelentés), amelyek rokon fogalmakkal együtt az elméleti pragmatika alapját képezhetnék. Az ilyenfajta fogalmak közötti olyan logikai viszonyok tanulmányozása, amelyek jelentésbeli követelmények kifejezői lennének, alkotná a „tisztá pragmatika” elméletét. Carnap utal arra, hogy számos cikk foglalkozott már eddig a „hitet kifejező mondatok” logikai elemzésével, amelyek tehát elsősorban a „hitet kifejező mondatok” közötti logikai viszonyokkal foglalkoztak, míg az ezen mondatok megerősítését szolgáló lélektani kritériumok kérdését általában nem érintik. Mindenesetre ezek a vizsgálódások is meghatározó komponensét jelenthetik a „tisztá pragmatika” rendszerének megeremtését szolgáló előmunkálatok motivációinak.

A carnapi koncepciók ilyen irányú fejlődése is jól szemlélteti azt a tényt, hogy Carnap a pragmatistákra eleinte főként mint logikusokra hivatkozik annak következtében, hogy nem került mindjárt közvetlen kapcsolatba a pragmatizmussal, mint filozófiával. Ettől függetlenül persze tudomásul veszi az ő és Lewis valószínűség-megközelítése, valamint szemantikai koncepciója között lévő hasonlóságot. Az „Ellenőrizhetőség és jelentés”-ben ezt írja: „Azt hiszem Morris helyesen állapítja meg lépésenként ecsetelve, tudniillik azt, hogy az általános nyelv elfogadása tekintetében, melyik alkalmas fizikai szabályok (törvények) kielégítő módon történő kifejezésére, mi

<sup>6</sup> Uo. 74—75. old.

<sup>7</sup> The Philosophy of Rudolf Carnap, id. kiad. 861. old.



(logikai pozitivisták) még közelebbi egyetértésre jutunk a pragmatizmussal.<sup>8</sup> Egy másik írásában pedig így fogalmaz: „A pragmatista eszmék befolyása nagyon gyümölcsöző volt elképzeléseim kifejtésében. Ezek az eszmék azonban nem annyira a pragmatizmus megalapításának munkáiból származnak, akiknek megfogalmazásait gyakran nehezen tudom elfogadni, így pl. Peirce metafizikáját és Dewey vizsgálódásait a logikai és ismeretelméleti problémák területén, hanem: inkább a későbbi képviselőktől, mint pl. C. I. Lewis, Charles Morris, Ernest Nagel és Sidney Hook, akiknek megfogalmazásai sokkal világosabbnak tündek és közelebb állóknak ahhoz, ami a hagyományosabbnak tekinthető tudományban.”<sup>9</sup> Az 1936-ban megjelent *Collected Papers* hasábjain pedig a Bécsi Kör nézeteit a pragmatizmus nézeteivel megegyezőnek tartja, ahogy Lewis értelmezi a pragmatizmust. Ez pedig lényegében szinkronban van általános pragmatika-kritikájával, mely a pragmatisták nézeteinek megfogalmazására vonatkozik, és mely a pragmatisták legfőbb tévedéseként könyveli el azt, hogy a kifejezőmód formális jellegének rovására túlságosan is bíznak annak materialista jellegében. Mindezek illusztrálására elég egyetlen pontot kiemelnünk Carnap logikai pozitivista és Lewis pragmatista koncepcióinak összetett kapcsolatrendszeréből. Ez pedig a modális logika bevezetése során jelentkező problémakör vizsgálata. Mint ismeretes maga a modális logika végeredményben onnan ered, hogy nem tartotta kielégítőnek a materialista implikáció fogalmát. Ez esetben ugyanis a „ $p$  materiálisan implikálja  $q$ -t” valójában egy olyan igazságfüggvény jellegű kondicionális segítségével fejezhető ki, melynek a „ $p \supset q$ ” formula felel meg. Egy ilyen logikai rendszer pedig felkínálja annak bizonyítására a lehetőséget, hogy egy hamis kijelentés bármely kijelentést implikál, és egy igaz kijelentést bármely kijelentést implikál. Ezek tehát a materiális implikáció paradoxonjaiként jelentkeztek a hagyományos logikában. Lewis megoldásként a „szigorú implikáció rendszerének” bevezetését javasolja, ami egy olyan új és eltérő kijelentéskalkulus megoldására alapozódna, amely „... az implikál” olyan jelentésén alapul, hogy „ $p$  implikálja  $q$ -t” egyértelmű azzal, hogy „ $q$  levezethető  $p$ -ből”. Később azonban kiderült, hogy a szigorú implikációnak számos más rendszere is létezik. Ezek közül az az öt legkorábbi S1—S5 rendszerrel Lewis és Langford részletesen is foglalkozik a *Symbolic Logic* című könyv II. Függelékében. Carnap tanulmányozva ezeket a rendszereket, megállapította, hogy a modalitásokra vonatkozó értelmezése elvezet egy olyan rendszerig, amely gyakorlatilag összhangban van Lewis rendszereinek lényegével. Carnap Lewis rendszerei közül ebből a szempontból elsősorban az S5 rendszert emeli ki. Lewis, miután Carnap közölte vele elképzeléseit, mint ahogy azt már korábban is láttuk, kijelentette, hogy az S5 rendszert úgy tekintette, mint szilárd rendszert, és a gyengébb rendszereket csak azért létesítette előnyben, mert azok nyitva hagynak bizonyos kérdéseket, melyek az S5 rendszerbe specifikus módon rendezkedtek be. Carnap némileg meglepődött ezen a válasszon, hiszen számára a modális formulák érvényességének kérdése Lewis szimbolikus nyelvében mindig is tisztán logikai kérdésnek tűnt, mivel ezek a formulák nem tartalmaznak semmilyen nem-logikai tényezőt. Carnap pedig, ahogy azt végül maga is megjegyzi, mindenképpen előnyben részesítené azt a rendszert, amelyben ezek a formulák a döntők.

Visszatérve Morris elemzéseire egy újabb érdekes problémakört kell érintenünk, amelynek magva Carnap metodikai szolipszizmusának viszonya a pragmatisták ismeretelméleti koncepcióihoz. A pragmatisták, ahogy azt nyilvánvalóan Morris is kiemeli, nagy hangsúlyt helyeztek a társadalmi kategóriára, és ezáltal a tár-

<sup>8</sup> R. Carnap, *Testability and Meaning*, id. kiad. 26. old.

<sup>9</sup> *The Philosophy of Rudolf Carnap*, id. kiad. 861. old.

sadalmi faktorra a vizsgálatokban. Ezzel szemben Carnap korábban, A világ logikai felépítése című munkájában még hangsúlyozza a metodológiai szolipszizmus törvényszerű létét. Az első személyű tapasztalatnak, mint egy episztemológiai individualizmusnak a folytatása volt, amellyel Peirce és James egyaránt szembeszállt. Morris ugyan nem szól James-ről e kérdéskör tekintetében, mégis talán épp James volt az, aki a legtisztábban fogalmazta meg a pragmatizmus episztemológiai koncepcióinak és a szolipszizmusnak, mint metodológiai elvnek a viszonyára vonatkozó pragmatista álláspontot. Az igazság pragmatikus magyarázata és félreértői című tanulmányában így fogalmaz: „A pragmatizmus egyik előnye éppen az, hogy tisztán ismeretelméleti jellegű. Fel kell tételeznie valóságokat: alkatukra vonatkozólag azonban nincsenek előítéletei, és a legkülönbözőbb metafizikák felhasználhatják alapjuk gyanánt. Semmiféle sajátos kapcsolat nem fűzi a szolipszizmushoz.”<sup>10</sup> Mégis miután Carnap végülis felhagy a „metodológiai szolipszizmus” kifejezéssel, egy olyan magyarázatot fogalmaz meg annak használatára vonatkozóan, ami végeredményben összhangban van a pragmatisták, így James és Peirce elképzeléseivel is: „akkor csak azt akartam jelezni ezzel, hogy egy mondat empirikus ellenőrzésekor, végül is mindig saját megfigyeléseinkre kell utalnunk; más emberek megfigyeléseinek eredményét csak akkor használhatjuk fel, ha saját megfigyeléseinken keresztül megismerjük őket. Tudomásom szerint egyetlen tudós sem tagadja ezt az eléggé triviális tényt”.<sup>11</sup> Hozzá kell tennünk, egyetlen pragmatista sem.

A problémakörnek ez a szakasza viszont Carnap fizikalizmusára, mint a pragmatista és logikai pozitívista elképzelések kapcsolatrendszerének újabb vitás pontjára is rá kell, hogy irányítsa a figyelmet. A pragmatisták tudvalévően, ahogy Morris fogalmaz: „alapvetően realisták, és naturalisták voltak”,<sup>12</sup> annak hitében, hogy az emberi értelem fejlődése és funkciója az evolúciós folyamaton belül, önmagánál szélesebb körben mozog, létezik. Carnap természetesen sohasem tagadta az „empirikus idealizmust”, de szembeszállt a „metafizikai realizmussal”, amely mint ahogy azt Dewey is megfogalmazta, bizonyos mértékig elemeket kölcsönöz a „pragmatizmus implikációjához”. Vagyis, ahogy arra Morris is felhívja a figyelmet, Carnap fizikalista doktrínáját (V. metodológiai materializmusát) esetleg úgy is tekinthetjük, mint a logikai pozitívizmus és a pragmatizmus közötti különbségtételt egyik lehetséges területét. Morris szerint a kérdéskör még pontosabb megközelítése érdekében azonban újabb vizsgálatok tárgyává lehetne tenni azt, hogy Carnap milyen értelemben használja a munkáiban szereplő „fizikai”, illetve „fizika” terminusokat.

Physikalische Begriffsbildung című munkájában Carnap „fizikainak” nevezte az észlelések tulajdonságainak vizsgálatát, és ez ismételten azt jelentette, hogy nem szüntette meg a „minőségeket”, illetve helyettesítette azokat a „mennyiségekkel”, vagyis a neveket a számokkal. Ezzel persze még nincs tisztázva az, hogy mi a kapcsolat ezen álláspont és azon későbbi kijelentés között, miszerint „az adott közvetlen tapasztalat fizikai tény, ugyanis „nem más mint tér-idő esemény”. Az igaz, hogy ez a kijelentés, ahogy Morris fogalmaz: „A nyelv materialista kifejezőmódjának alkalmazásával lett megfogalmazva”,<sup>13</sup> de észre kell vennünk, hogy a megfelelő formula a formális módban újra visszavet bennünket a fizikai nyelv kritériuma problematikájához.

<sup>10</sup> William James, The meaning of Truth. Ann Arbor Paper Backs, The University of Michigan 1970. A The Pragmatist A count of Truth and His Misunderstandings című tanulmány. Uo. 130–216. — Először a „Philosophical Review” 1900 januári számában jelent meg.

<sup>11</sup> R. Carnap, „Testability and Meaning”, id. kiad. 423., 424. old.

<sup>12</sup> The Philosophy of Rudolf Carnap, id. kiad. 93. old.

<sup>13</sup> The Philosophy of Rudolf Carnap, id. kiad. 93. old.

Azonban Carnap végeredményben mégiscsak elfogadja az új formát az „Ellenőrizhetőség és jelentés”-ben: „A fizikalizmus korábbi kifejtésében a fizikai nyelvre, mint az egész tudományos nyelv alapjára hivatkozhatunk. Most úgy tűnik nekem, hogy valójában inkább a tárgynyelvre gondoltunk ilyen alapként, vagy még pontosabban: a tárgynyelv megfelelő predikátumaira.”<sup>14</sup>

Carnap ugyanitt fogalmazza meg a fizikalizmus tételét is, a mind következetesebben alkalmazott pragmatikai terminusok felhasználásával:

„A tudományos nyelv valamennyi leíró predikátuma konfirmálható a dolog-predikátumok alapján.”<sup>15</sup>

Morris joggal jegyzi meg, amikor Carnap így fogalmaz, szemben a vizsgálatunk első fázisában tapasztalt nehézségekkel, itt voltaképp semmi összeférhetetlenséget nem lehet találni doktrínájában a pragmatikus jelentéسلمélettel és pragmatikus kozmológiával.

Mindezek után felmerül tehát a kérdés: végül is melyek azok a pontok, ahol a pragmatista és logikai pozitivisták koncepciók közötti különbségek egyértelműen kimutathatók. Morris szerint ilyen kritikus pont egyrészt az értékítéletek természetére, másrészt a filozófia természetére vonatkozó pragmatista és logikai pozitivisták elképzelések eltérő vonásai. Tudvalévő, hogy az értékítéletekre vonatkozó pragmatista állásponton belül is több, egymással bizonyos szempontból polemizáló irányzat alakult ki, de egységesen központi tételnek fogadják el azt, hogy az értékítéletek tapasztalati természetűek, és ilyen módon megismerési, vagy elméleti jellemzőkkel rendelkeznek, vagyis ellenőrzés céljából elvben tudományos módszerekkel is megközelíthetők. Mindez annyit jelent tehát, hogy az értékítéletek éppúgy, mint a tudományos állítások jellege tökéletes összhangban vannak a pragmatikus alapelvvel. Carnap azonban nem ért egyet ezzel az állítással, és hogy állásfoglalását igazolja, két problematikus mozzanatot emel ki erre vonatkozólag. Egyrészt azzal érvel, hogy nem minden értékítéletből vezethető le a jövőbeli tapasztalatra vonatkozó ajánlás; másrészt, hogy bizonyos értékítéletek „nem igazolhatók”, amelyeknek ebből adódóan tehát „nincs elméleti szempontból jelentésük”.<sup>16</sup> Az ellentét tehát ezáltal teljesnek látszik Carnap és a pragmatisták koncepciói között, mégis találhatunk olyan pontokat, ahol ez az ellentét kevésbé határozott formában jelentkezik. „A világ logikai felépítése” című munkájában Carnap megmutatja, hogyan viszonyulna az „értékekhez”. Szerinte ezek létrehozhatók lennének a már meglévő terminológiai rendszer fogalmainak felhasználásával, amelyekhez hozzáadnánk még olyan „értéktapasztalatokat”, mint a kötelesség és az „esztétikai elégedettség”. Végeredményben ez az álláspont olyan szempontból hasonlóságot mutat Lewis „Az értékelés és tudás elemzés” című tanulmányában megfogalmazott koncepciójával, hogy mindkettő az értékélméletekhez alapul szolgáló értéktapasztalatból indul ki, de Lewis, hűen a pragmatista felfogáshoz, az értékítéleteket úgy értelmezi, mint a tudományos megállapításokat. Carnap azt nyilvánvalóan nem vonja kétségbe, hogy az értékítéletek lehetnek tapasztalatiak, de véleménye szerint léteznek az értékítéletnek olyan típusai is, amelyek nem esnek egybe a jelentésbeli teljesség empirikus kritériumával. Ebből adódóan a „A tudomány egysége” című műben visszautasítja az olyan kérdéseket, amelyek „az erkölcsi normák (értékelvek) és az érvényes normák specifikációjának érvényességi alapját” illetik azon az alapon, hogy ezek „metafizikaiak”.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> R. Carnap, *Testability and Meaning*, id. kiad. 467. old.

<sup>15</sup> Uo. 468. old.

<sup>16</sup> R. Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, London: Kegan Paul, 1935. 25. old.

<sup>17</sup> R. Carnap, *The unity of Science*, London: Kegan Paul, 1934. 23–24. old.

Mindezek olyan mozzanatok, amelyek következtében Carnap joggal jelentheti ki később e kérdéskör vonatkozásában, hogy nézete és a pragmatisták nézete közötti különbség „nem is olyan nagy mint ahogy első pillantásra látszik”.<sup>18</sup> Végeredményben ugyanezt mondhatjuk el a különbségtétel Morris által kiemelt másik lehetséges pontjára a filozófia természetére vonatkozó, egymással ellentétesnek tűnő értelmezések felmerülése vonatkozásában is.

Carnap a filozófia természetére vonatkozó elképzelését 1942-ben, a Bevezetés a szemantikába című művében adta meg, ahol újra fogalmazza „A nyelv logikai szintaxisa” című munkájában megadott álláspontját és amelyben kibővítette a filozófiáról való elveit (tudniillik kiegészítette a tisztán mondattani megfontolásokat a jelentés-taniakkal); és a gondolkodásának meghatározására irányult. Ez pedig végeredményben odavezetett, hogy a tudomány ténylegesen is a logikai empirizmus egész fejlődésének kontrollálására szolgáló normává vagy modellé vált, ami viszont annyit jelentett, hogy a filozófiát annak a tudományhoz való viszonya alapján kellett definiálni. Ennek eredménye pedig az a meghatározás lett, amely szerint a filozófia nem más, mint a tudomány logikája. Egy olyan filozófiai rendszer felépítésének szándéka, amely képes együtt haladni a tudománnyal, szembetűnő hasonlóságot árul el Peirce elképzeléseivel, amelyeket ő maga így foglal össze: „Kívánom, hogy a filozófia szigorú tudomány legyen: szenvedélymentes és mélységesen tisztességes (fair).”<sup>19</sup> Nyilvánvalóan a pragmatikus alapelv következtében Peirce ilyen irányú állásfoglalásának a vezérmotívuma annak a hite volt, hogy javaslatának elfogadása esetén a filozófiát a tudomány révén progresszívvé és kooperatívává lehetne tenni. Mindezek ellenére megmaradt a pragmatisták és logikai pozitivisták filozófiára vonatkozó elképzelései között egy alapvető különbség. Ez pedig az, hogy bár a pragmatisták a tudomány és filozófia kapcsolatát a lehető legszorosabbra kívánták fűzni, nem korlátozták a filozófiát a tudomány filozófiájának szerepére. Felmerül tehát a kérdés, hogy ezek alapján milyen úton kísérlelhető meg a filozófia meghatározása? Morris erre a kérdésre úgy próbál választ adni, hogy a koncepcióknak egyfajta rugalmasságot biztosítva ne emeljen akadályokat a két filozófiai irányzat közelítésének útjába. Ezt pedig csak úgy érheti el, ha elveti a filozófia szoros értelemben vett definiálására irányuló törekvéseket. Mindezt pedig teheti abból a megfontolásból, hogy a filozófia fogalma a jelentések több változatát öleli fel, amely jelentések aztán különböző korok gondolkodásában mind hangsúlyban, mind számosság tekintetében változásokon mennek keresztül. Ezért, ahogy ezt Morris is javasolja, a definíciók helyett magyarázatok kellenek, melyek alapján egy fogalomkészletet lehetne megszerkeszteni, filozófia<sub>1</sub>, filozófia<sub>2</sub>, filozófia<sub>n</sub> elemek felhasználásával. Így tehát Carnapnak a filozófia fogalmára irányuló elemzése sem lenne más, mint a fogalom egy, de nem az egyetlen magyarázata (értelmezése).

Hiszen például elképzelhető lenne egy olyan értelmezés is, mely szerint a filozófia a legáltalánosabb nyelvi keretek javaslataival, kriticismusával és összehasonlításával foglalkozik. Egy ilyen lehetséges fogalomkészletben ez lehetne a filozófia<sub>2</sub> elem, mely ráadásul nem mutat komolyabb összeférhetetlenséget Carnap e problémakört érintő elképzeléseivel sem. Carnap, mivel Ő maga sem tartotta egyik értelmezését sem kielégítőnek, hajlott arra, hogy egyetértsen Morris-szal abban, hogy főleg ilyen értelmezésekkel kísérletezni, mivel azok mindegyike többé-kevésbé mesterkelt. Carnap ezért jobbnak tartja a filozófia fogalmát éles határvonal nélkül meghagyni és csupán bizonyos problémakörök beleértését vagy kizárását javasolni.

<sup>18</sup> The Philosophy of Rudolf Carnap, id. kiad. 862. old.

<sup>19</sup> Collected Papers, id. kiad. V. 375. old.

Ezen problémakörök közül is Carnap számára az elvi keretekre vonatkozó problémák tűnnek fontosnak. Carnap itt elsősorban a keretek elfogadására vagy megváltoztatására irányuló elméleti vizsgálódásokra, illetve gyakorlati mérlegelésekre és döntésekre gondol, ezek között is különösképpen azokra a vizsgálatokra, amelyek az egyes tudományokban alapvető kategórikus fogalmakat tartalmazó, legáltalánosabb keretekre irányulnak.

Morrisnak erre a problémakörre vonatkozóan két fontos megállapítása volt. Az egyik szerint a már említett, főképpen a legáltalánosabb keretekre vonatkozó vizsgálatok során felmerülő problémákat voltaképpen a hagyományos metafizika problémájaként is lehet értelmezni. Ez, mint ahogy azt Carnap is megjegyzi, igaz lehet természetesen sok metafizikai problémára, azonban az ilyen értelmezés pontosságát történeti szempontból kétségbevonható, ami annyit jelent, hogy a metafizikusok nem valószínű, hogy elfogadták volna írásaik ilyen értelmezését. Ehelyett a metafizikai téziseket és vizsgálódásokat inkább egy előkészítő szakasznak kellene Carnap szerint felfognunk, ami a rendszeres logika és tudomány útjának kezdeti szakaszát is jelentené egyben, és ezáltal úgy is tekinthetjük ezeket, mint a keret-elemzés előmunkálatait. Mindez; Carnap szerint, különösképp Arisztotelész, Leibniz, Peirce és Whitehead metafizikai elméleteire helytálló.

Morris másik érdekes megállapítása erre vonatkozóan konkrétan Peirce koncepcióját érinti elsősorban. Ő szemben Carnappal, a metafizika szerepét sokkal inkább meghatározónak tartva a keret-probléma vonatkozásában, Peirce koncepcióit korántsem tartja jelentős eredménynek. Azt elismeri természetszerűleg, hogy Peirce egyfajta szemiotikus orientációt adott a pragmatizmusnak, de emellett nem fejlesztett ki egy olyan kiegészítő szemiotikát, hogy az képes legyen tárgyalni egy filozófiai keret minden fázisát és funkcióját. Mindez Morris szerint egy olyan megoldási lehetőséget kínálna pedig, amely a Carnap és mások által „hozzáférhetővé tett” mondattani és jelentéstani eszközök értelmezésével és felhasználásával végeredményben elvezetne magának a pragmatista irányzatnak a felülvizsgálatához. Ez pedig, és ebben mindenképp egyet kell értenünk Morris-szal, a logikai pozitivizmus pragmatikus komponenseinek a pontos meghatározását, és ezáltal egy majdani szintézis lehetőségének alapjaként ezen irányzat pragmatikus színezetű reformjának megvalósulását vonhatja maga után. Morris szavait majd az ötvenes, hatvanas évek reformkísérletei fogják célkitűzéseikkel és elért eredményeikkel igazolni. Ez a folyamat viszont már egy külön vizsgálat tárgya kell, hogy legyen, amellyel még világosabbá tehetnénk a két filozófiai irányzat azon érintkezési pontjait, amelyek a közös komponensek szerepének meghatározása után lehetőséget nyújtanának egy átfogó reform célkitűzéseinek pontosabb megfogalmazására.

Vizsgálataink során megpróbáltuk nyomon követni a logikai pozitivizmus és pragmatizmus filozófiai koncepcióinak összehangolására irányuló kísérletek első, harmincas-negyvenes évekre tehető szakaszának kibontakozását, majd mind határozottabb eredményeket felmutató működésének legfontosabb fázisait. Igyekeztünk kimutatni a logikai pozitivizmus filozófiájában, elsősorban, Carnap életművén keresztül azoknak a pragmatikus komponenseknek a törvényszerű jelenlétét, amelyek már a harmincas évek elején határozott szerepet játszanak olyan új elképzelések kialakulásában, amelyek mint például Carnap szemantikai koncepciói, döntően befolyásolják más filozófiai irányzatok álláspontjainak megkonstruálását is. Ezek a komponensek, mivel meglehetősen szervesen illeszkednek a logikai pozitivizmus filozófiai elképzeléseibe, nehezen elemezhetőek egészen addig a pontig, amelytől mint ahogy azt Carnap Egyesült Államok-beli munkásságának kezdeti szakaszától megfigyelhettük, meg nem kezdődik tudatos felvállalásuk, egy esetleges közelítési kísérlet első lépése-

ként. Láttuk azt, hogy Carnap számára ebben egyrészt az Egyesült Államokban tapasztalt kedvező filozófiai légkör, másfelől a már 1934-től, a Prágai Kongresszustól megindult, főként Charles Morris ilyen irányú vizsgálatai révén kibontakozó tudatos közelítési kísérletek játszottak döntő szerepet. Ezek a kísérletek nyilvánvalóan annak szükségszerű felismerésén alapultak, hogy a pragmatizmus és logikai pozitivizmus alapeszméinek rokonvonásai egyértelműen arra vezethetők vissza, hogy ezek az irányzatok lényegében ismeretelméleti szempontból, egy operacionista-instrumentalista koncepciót tekintenek elsődlegesnek. Ami nem véletlen, hiszen a tudományos koncepciók és az operacionizmus kapcsolatának elemzések 1927-ben Bridgman által megfogalmazott gondolat, mely szerint: „Általában egyetlen koncepción sem értünk többet, mint az operacionizmus elméletét; a koncepció szinonimája az operacionizmus korrespondencia elméletének,”<sup>20</sup> végeredményben egyetlen tudományfilozófia alapelveivel sincs antagonisztikus ellentétben. Ez szerepelt ezután alapvető motivációs tényezőként a Morton, White, Bridgman képviselte operacionista szintézis-kísérlet koncepciói megalkotásakor. És alapvetően ez magyarázza azt is, hogy a filozófiatörténet egyik legérdekesebb kísérletének első fejezeteként megszülethettek azok a vizsgálatok, amelyek a logikai pozitivizmus pragmatikus komponenseinek feltárására irányultak, és amelyek később, főként Quine munkásságában, ugyanakkor egy egységes filozófiai teória kialakulásának alapját is jelentették.

#### IRODALOM

- A. J. Ayer: *Logical Positivism*, Allen and Unwin, 1959.  
 A. J. Ayer: *Philosophical Essays*, Macmillan, 1965.  
 P. W. Bridgman: *The Logic of Modern Physics*, Macmillan, 1927.  
 R. Carnap: „Überwindung der Methaphysik durch logische Analyse der Sprache“, *Erkenntnis* 2. kötet (1931).  
 R. Carnap: *Philosophy and Logical Syntax*, London: Kegan Paul, 1935.  
 R. Carnap: „Testability and Meaning“, *Philosophy of Science* (Baltimore) 3. kötet (1936) és 4. kötet (1937).  
 R. Carnap: *Introduction to Semantics*. Harvard University Press, 1939.  
 R. Carnap: *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*. Chicago. The University of Chicago Press.  
 R. Carnap: „Empiricism, Semantics and Ontology“, *Revue internationale de philosophie* (Brüsszel) 4. kötet (1950).  
 R. Carnap: Magyarul megjelent tanulmányai megtalálhatók a Bécsi Kör filozófiája című kötetben. Szerk.: Altrichter Ferenc, Budapest, Gondolat, 1972.  
 The Philosophy of Rudolf Carnap, ed. P. A. Schilp, Open Court, 1963.  
 John Dewey: *Essays in Experimental Logic*. Dover, New York.  
 John Dewey: *Philosophy and Civilization*, Minton, Balch and Co., New York—London, 1931.  
 Forrai Gábor: Rudolf Carnap, Kossuth Könyvkiadó, 1984.  
 G. Frege: *Foundation of Arithmetic*, trans. J. L. Austin Blackwell, 1953.  
 Oswald Hanfling: *Logical Positivism*, Basil Blackwell, Oxford 1981.  
 William James: *Pragmatism. A new Name for some old Ways of Thinking*. Longmans, Green and Co. London 1912.  
 William James: *The meaning of Truth*. Ann Arbor Paperbacks, The University of Michigan 1970.  
 C. Irving Lewis—C. H. Langford: *Symbolic Logic*. Copyright 1932., 1959. by C. I. Lewis and C. H. Langford. Published by Dover Publications, Inc., New York.  
 Charles Morris: *Writings on the general theory of signs*. The Hague, Paris, 1979.  
 O. Neurath: *Rudolf Carnap and Charles Morris, Foundations of the Unity of Science*, Volumes, I. and II., University of Chicago Press, 1969.  
 A. Pap: *The apriori in Physical Theory*, New York, 1946.  
 Charles S. Peirce: *Pragmatism and Pragmaticism*. In.: *Collected Papers of Charles Danders Peirce*. The Belknap Press Of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1960.

<sup>20</sup> P. W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics*, Macmillan, 1927. 3. old.

- Karl R. Popper: *Logic of Scientific Discovery*. London, 1959.  
 Pragmatizmus (A pragmatista filozófia megalapítóinak műveiből) Szerk.: Szabó András György.  
 Gondolat Kiadó, Budapest, 1981.  
 W. V. O. Quine: *A logika módszerei*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1969.  
 W. V. O. Quine: Az empirizmus két dogmája. „Magyar Filozófiai Szemle”, 1973. 1—2. sz.  
 Bertrand Russel: *Logic and Knowledge*, ed. R. C. Marsh, Allen and Unwin 1956.  
 Bertrand Russel: *Introduction to Mathematical Philosophy*. Allen and Unwin, 1919.  
 A. R. White: *Truth*. Macmillan, 1970.

*Gábor Szécsi*

## THE PRAGMATICAL COMPONENTS IN THE LOGICAL POSITIVISM

The congress of Prague in 1934 and Carnap's travels to United States in 1935 act in the Carnap's life-work processing, science works as an opening phase of attempting at harmonizing of Logical Positivism and Pragmatism. The periods, antecedents, and the inherent regularities of this attempting, however, not cleared up problems of this researches.

The aim of this essay showing the periods of the making an attempt at harmonizing and the motivations with employment the consequences of the researches, which trended to this period of Carnap's life-work. We outline the peculiarity of this researches, which constituted the basis of development of an unified theory in Quine's activity.

## TARTALOMJEGYZÉK

<i>Horuczi László</i> : Ellenségkép, pluralizmus, tolerancia .....	3
<i>Szabó Tibor</i> : Politika és filozófia Gramsci Börtönfüzeteiben II .....	15
<i>Simon Ferenc</i> : Idealista és materialista objektivitás elmélet .....	33
<i>Szabó Tibor</i> : Az ember, mint szubjektív tényező .....	43
<i>Szécsi Gábor</i> : Pragmatikus komponensek a logikai pozitivizmus filozófiájában .....	49



Felelős kiadó:  
Dr. Horuczi László tanszékvezető egyetemi docens

89-3360 — Szegedi Nyomda  
Felelős vezető: Surányi Tibor igazgató